

# VU Research Portal

## Om heil en genezing te vinden

de Vries, H.U.

2006

### **document version**

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### **citation for published version (APA)**

de Vries, H. U. (2006). *Om heil en genezing te vinden: De dienst der genezing en zijn plaats in instellingen van gezondheidszorg.* [, Vrije Universiteit Amsterdam].

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# **Om heil en genezing te vinden**

De dienst der genezing  
en zijn plaats in instellingen van gezondheidszorg

© 2006 Uitgeverij Kok – Kampen  
Omslagontwerp Douglas Design  
ISBN 90 435 1291 5  
NUR 711

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

VRIJE UNIVERSITEIT

**Om heil en genezing te vinden**

De dienst der genezing en zijn plaats in  
instellingen van gezondheidszorg

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad Doctor aan  
de Vrije Universiteit Amsterdam,  
op gezag van de rector magnificus  
prof.dr. T. Sminia,  
in het openbaar te verdedigen  
ten overstaan van de promotiecommissie  
van de faculteit der Godgeleerdheid  
op maandag 12 juni 2006 om 10.45 uur  
in het auditorium van de universiteit,  
De Boelelaan 1105

door

Harmen Uco de Vries

geboren te Enkhuizen

promotor: prof.dr. M.F.G. Parmentier  
copromotor: prof.dr. C. van der Kooi

## WOORD VOORAF

Jaren geleden heb ik mijn theologische studie aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam voorlopig afgesloten met een exegetische scriptie over de uitzendingsrede van Jezus tot zijn leerlingen zoals weergegeven in Lukas 10. In deze rede krijgen (tweeën)zeventig leerlingen de opdracht te genezen en de nabijheid van het Koninkrijk van God te verkondigen.

“Ieder mens heeft uiteindelijk maar één levensthema”, heb ik eens gelezen. Wellicht dat deze uitspraak enige nuancering behoeft, feit is wel dat het thema ‘genezing’ in de context van het christelijk geloof steeds mijn belangstelling is blijven houden.

In de eerste gemeente, waaraan ik als pastoraal werker verbonden was, werd een ernstig zieke jonge vrouw na voorbede en zalving aan het leven teruggegeven, hetgeen een onuitwisbare indruk heeft gemaakt op haar familie en op de gemeente, evenals op mijzelf.

Toen ik vervolgens als predikant verbonden werd aan een verpleeghuis, kwamen de thema’s van ziekte en lijden in geconcentreerde vorm op mij af. De mogelijkheid tot het ontvangen van een ‘ziekenzegen’, die ik daar introduceerde tijdens de zondagse diensten van de verpleeghuis-gemeenschap, waren een poging om het lijden van de aanwezigen vanuit christelijk perspectief te verlichten.

In een volgende betrekking werd ik, naast het werk in een gemeente, als deeltijdpastor verbonden aan een psychiatrisch ziekenhuis, met zijn specifieke spanningsveld van vaak intens psychisch lijden en behoefte aan heling en geborgenheid. Mijn huidige werkkring, een gemeente met relatief veel ouderen, brengt me nog steeds regelmatig in instellingen van gezondheidszorg. De dienst der genezing krijgt in mijn ‘pastorale praktijk’ vandaag de dag voornamelijk vorm binnen een eenvoudige liturgische context, thuis, in de kerk of in een zorginstelling.

In dit proefschrift heb ik hierboven geschetste lijnen uit mijn leven samengebracht en het ‘Leitmotiv’ van de genezing betrokken op het pastoraat in Nederlandse zorginstellingen. Daarmee is een in ons land unieke ‘kruisbestuiving’ voorwerp van studie geworden, met alle mogelijkheden en moeilijkheden die deze combinatie met zich meebrengt.

Ik ben degenen dankbaar die mij op de weg naar het voltooien van deze studie hebben bijgestaan. In de eerste plaats dank ik mijn promotor, prof. dr. M.F.G. Parmentier, die mij steeds begeleid heeft en mij op het spoor heeft gezet van het Engelse ziekenhuis Burrswood, waar ik onderzoek heb gedaan, en van het leven van zijn stichtster, Dorothy Kerin. Mijn dank geldt evenzeer mijn co-promotor, prof. dr. C. van der Kooi, die -in een latere fase op intensieve wijze bij mijn studie betrokken- heeft bijgedragen aan vele

zinnolle verbeteringen. Prof. dr. H.C. Stoffels dank ik voor de begeleiding van het praktische onderzoek en voor het meedenken bij de wording van dit boek in een eerdere fase.

Ik dank voorts prof. dr. E. Talstra voor zijn adviezen met betrekking tot het bijbels-theologisch hoofdstuk, dr. A.W. Zwiep voor zijn opmerkingen over dit zelfde hoofdstuk en over het hele manuscript en prof. dr. R.R. Ganzevoort en dr. J. Veenhof voor hun opmerkingen inzake het geheel. Een woord van dank gaat ook uit naar prof. dr. S. Miedema, prof. dr. W.J. Hanegraaff en prof. dr. R. van Woudenberg, die mij op specifieke terreinen hebben willen adviseren.

Mijn vader en moeder dank ik voor de onvoorwaardelijkheid waarmee ze me steeds opnieuw steunen, mijn broer Frans voor zijn hulp bij de opmaak van deze uitgave, mijn vriend Dirk, wiens aanwezigheid ik als een kostbaar geschenk ervaar, voor de Engelse vertaling van de samenvatting maar bovenal voor de wijze waarop hij aan mijn zijde staat. *Last but not least* dank ik de Heer die mij de ogen heeft geopend voor de rijkdom van zijn evangelie.

Harmen de Vries

## Verantwoording van opgenomen foto's

### *Foto's in hoofdstuk 2:*

De foto van George Bennett is overgenomen uit diens *Miracle at Crowhurst* met goedkeuring van uitgeverij John Hunt te Ropley, Hampshire, U.K. (v/h Arthur James).

De foto van Morris Maddocks is overgenomen uit *Burrswood - Circle of Love* met goedkeuring van de directie van Burrswood.

De foto van Francis MacNutt is overgenomen uit diens *Healing* (Silver Anniversary Edition) met toestemming van de auteur.

De foto van de Linns is overgenomen van hun website [www.linnministries.org](http://www.linnministries.org) met toestemming van de betrokkenen.

De foto van K.J. Kraan is overgenomen uit diens *Opdat u genezing ontvangt* met toestemming van uitgeverij Gideon te Hoornaar.

De foto van Martien Parmentier werd op verzoek toegezonden door de auteur.

### *Foto's in hoofdstuk 3:*

De foto van de jonge Dorothy Kerin (door Campbell Gray) is overgenomen uit *Faith and Suggestion* van Edwin Lancelot Ash. De rechthebbende(n) kon(den) niet meer achterhaald worden.

De foto van Dorothy Kerin tegen de achtergrond van een bloementuin (door Evelyn Waterfield) is overgenomen uit *My Sister Dorothy Kerin* van Evelyn Waterfield. De rechthebbende(n) kon(den) niet meer achterhaald worden.

### *Foto's in hoofdstuk 4:*

De foto van het *Breakthrough Cross* is overgenomen uit de informatiefolder *The Christian Ministry of Burrswood* met goedkeuring van de directie van Burrswood.

De foto van de handoplegging is overgenomen uit *Burrswood - Circle of Love* met goedkeuring van de directie van Burrswood.

De foto van de *Church of Christ the Healer* (door Steve Bulman) is overgenomen van de website [www.stevebulman.f9.co.uk/churches](http://www.stevebulman.f9.co.uk/churches) met toestemming van de fotograaf.

## Gebruikte bijbelvertaling

Bijbelcitaten in het Nederlands zijn genomen uit de Vertaling 1951 van het Nederlands Bijbelgenootschap.



## **INHOUDSOPGAVE**

<b>Woord vooraf</b>	5
<b>Verantwoording</b>	7
<b>Inhoudsopgave</b>	8

## **HOOFDSTUK 1. VERKENNING VAN HET ONDERZOEK**

<b>1.1 Inleiding</b>	<b>19</b>
<b>1.2 Een eerste observatie: de asymmetrie van het zoeken naar genezing in en buiten de gevestigde Nederlandse kerken</b>	<b>22</b>
1.2.1. <i>New Age</i>	22
1.2.2. <i>Kerk en theologie</i>	22
1.2.3. <i>Een onderling verband?</i>	24
1.2.4. <i>Een voorzichtige kentering</i>	25
<b>1.3 Een tweede observatie: de marginaliteit van de dienst der genezing in Nederlandse zorginstellingen</b>	<b>25</b>
1.3.1. <i>Geestelijke verzorging en zingeving</i>	26
1.3.2. <i>Therapeutisch pastoraat en dienst der genezing</i>	27
1.3.3. <i>Dienst der genezing in de zorginstelling: een lacune</i>	29
<b>1.4 Een Britse casus: verschillen en overeenkomsten in context</b>	<b>29</b>
1.4.1. <i>De gezondheidszorg</i>	30
1.4.2. <i>De plaats van het geestelijke in de vigerende cultuur</i>	31
1.4.3. <i>De plaats van de dienst der genezing in de kerkelijke context</i>	35
<b>1.5 Het onderzoek</b>	<b>36</b>
1.5.1. <i>Doelstelling</i>	36
1.5.2. <i>Opbouw</i>	37
1.5.3. <i>Vraagstelling</i>	38
1.5.4. <i>Werkwijze</i>	39

## **HOOFDSTUK 2. DE DIENST DER GENEZING IN DE PASTORALE THEOLOGIE**

<b>2.1 Inleiding</b>	<b>40</b>
<b>2.2 Het kader</b>	<b>41</b>
2.2.1. <i>Sacramentele en charismatische richting</i>	41
2.2.2. <i>Verdere verkenning van het veld; te bespreken vertegenwoordigers</i>	41

<b>2.3</b>	<b>George Bennett</b>	<b>45</b>
2.3.1	<i>De centrale plaats van de opgestane Christus</i>	46
2.3.2	<i>De komst van het Koninkrijk: strijd; prediking en genezing</i>	47
2.3.3	<i>Scheppende energie en geloof in Christus</i>	48
2.3.4	<i>Héél de mens</i>	48
2.3.5	<i>Diepere lagen in ziekte</i>	49
2.3.6	<i>Gradaties van genezing</i>	50
2.3.7	<i>Pastoraat en andere hulpverlenende disciplines</i>	50
2.3.8	<i>Grondhouding: "helende eigenschappen"</i>	51
2.3.9	<i>Het pastoraal gesprek</i>	53
2.3.10	<i>Werkwijzen: "gaven van genezing"</i>	54
2.3.11	<i>Exorcisme</i>	58
2.3.12	<i>Evaluatie</i>	59
<b>2.4</b>	<b>Morris Maddocks</b>	<b>62</b>
2.4.1	<i>Gezondheid, lijden, ziekte, heling</i>	63
2.4.2	<i>De schepping en het kruis</i>	64
2.4.3	<i>Het Koninkrijk</i>	65
2.4.4	<i>Het nieuwe verbond</i>	66
2.4.5	<i>Christus</i>	66
2.4.6	<i>De Heilige Geest</i>	67
2.4.7	<i>De gemeente</i>	67
2.4.8	<i>De samenleving</i>	68
2.4.9	<i>Het sterven</i>	68
2.4.10	<i>De medische wetenschap</i>	68
2.4.11	<i>Lichamelijke en innerlijke genezing</i>	69
2.4.12	<i>Exorcisme</i>	70
2.4.13	<i>De eucharistie</i>	70
2.4.14	<i>Andere werkwijzen</i>	71
	2.4.14.1 Zalving	71
	2.4.14.2 Handoplegging	72
	2.4.14.3 Schuldbelijdenis en absolutie	73
	2.4.14.4 Gebed	73
	2.4.14.5 Genezingsdiensten	74
2.4.15	<i>Evaluatie</i>	74
	2.4.15.1 Kerkelijk denken	74
	2.4.15.2 Collectief en holistisch denken	75
	2.4.15.3 Positief denken	76
	2.4.15.4 Verhouding schepping-herschepping	77
	2.4.15.5 Heling tussen levenden en doden	78
<b>2.5</b>	<b>Francis MacNutt</b>	<b>80</b>
2.5.1	<i>God</i>	80
2.5.2	<i>Het Koninkrijk</i>	81
2.5.3	<i>Jezus</i>	81
2.5.4	<i>De mens</i>	82

2.5.5	<i>Genezing als proces</i>	82
2.5.6	<i>Gradaties van genezing</i>	83
2.5.7	<i>Niveaus van genezing</i>	83
2.5.8	<i>Het 'reeds' en het 'nog niet'</i>	84
2.5.9	<i>Lijden en ziekte</i>	85
2.5.10	<i>De dood</i>	85
2.5.11	<i>De medische wetenschap</i>	85
2.5.12	<i>Bevrijding van boze geesten</i>	86
2.5.13	<i>Werkwijzen</i>	88
	2.5.13.1 <i>Gebed</i>	88
	2.5.13.2 <i>Doordrenkend gebed</i>	89
	2.5.13.3 <i>Handoplegging</i>	90
	2.5.13.4 <i>De sacramenten</i>	90
	2.5.13.5 <i>Niet-sacramentele middelen</i>	90
	2.5.13.6 <i>Genezingsdiensten</i>	91
	2.5.13.7 <i>Rusten in de Geest</i>	91
2.5.14	<i>Evaluatie</i>	93
	2.5.14.1 <i>Genuanceerd denken</i>	93
	2.5.14.2 <i>Doordrenkend gebed en bijbelberoep</i>	93
	2.5.14.3 <i>Genezing: natuurlijk en bovennatuurlijk</i>	94
	2.5.14.4 <i>Onbevangen spreken</i>	95
	2.5.15.5 <i>De realiteit van het demonische</i>	96
<b>2.6</b>	<b>Dennis en Matthew Linn en Sheila Fabricant Linn</b>	<b>107</b>
2.6.1	<i>Innerlijke genezing</i>	109
2.6.2	<i>Vergeving</i>	111
2.6.3	<i>Verbeelding</i>	112
2.6.4	<i>Genezing en liefde</i>	114
2.6.5	<i>Herhaald gebed</i>	115
2.6.6	<i>Genezing niet gegarandeerd</i>	115
2.6.7	<i>Genezing en de omgeving</i>	116
2.6.8	<i>Het positieve; dankbaarheid</i>	116
2.6.9	<i>Het 'examen'</i>	116
2.6.10	<i>Communicatie met gestorvenen</i>	117
2.6.11	<i>Bevrijding van boze geesten</i>	120
2.6.12	<i>Achterliggende theologische opvattingen</i>	121
	2.6.12.1 <i>God</i>	121
	2.6.12.2 <i>De mens</i>	122
	2.6.12.3 <i>Jezus</i>	122
	2.6.12.4 <i>De schepping en het leven</i>	123
2.6.13	<i>Werkwijzen</i>	124
2.6.14	<i>Vormen van gebed</i>	126
2.6.15	<i>Evaluatie</i>	127

<b>2.7</b>	<b>K.J. Kraan</b>	<b>130</b>
2.7.1	<i>Heilshistorisch denken</i>	132
2.7.2	<i>Dualisme natuur-Godsrijk</i>	132
2.7.3	<i>Theologia gloriae</i>	133
2.7.4	<i>'Realising eschatology'</i>	134
2.7.5	<i>God en ziekte</i>	135
2.7.6	<i>Ziekte en lijden</i>	136
2.7.7	<i>Jezus en de armen</i>	136
2.7.8	<i>Mederi en sanare</i>	137
2.7.9	<i>De context van de gemeente</i>	137
2.7.10	<i>Maatschappelijk engagement</i>	138
2.7.11	<i>Sacramenteel handelen</i>	139
2.7.12	<i>Genezing der herinneringen</i>	139
2.7.13	<i>Het diabolische en het occulte</i>	141
2.7.14	<i>Evaluatie</i>	142
<b>2.8</b>	<b>Martien Parmentier</b>	<b>144</b>
2.8.1	<i>Aandacht voor lichamelijke genezing</i>	145
2.8.2	<i>De theodicee en het "hagedisprincipe"</i>	145
2.8.3	<i>God de verborgen Aanwezige</i>	147
2.8.4	<i>Verborgene aanwezigheid en sacramentaliteit</i>	147
2.8.5	<i>Genezingswonderen als "achternatuurlijke" symbolen</i>	148
2.8.6	<i>God de Schepper: Vader, Zoon en Heilige Geest</i>	148
2.8.7	<i>Schepping en Koninkrijk: continuïteit?</i>	150
2.8.8	<i>Innerlijke genezing en lichamelijke genezing</i>	152
2.8.9	<i>Kwade machten en wereldbeeld</i>	153
2.8.10	<i>Het blijvende lijden</i>	154
2.8.11	<i>Genezing van de wereld</i>	155
2.8.12	<i>De geloofsgemeenschap</i>	156
2.8.13	<i>Genezing en andere godsdiensten/stromingen</i>	156
2.8.14	<i>Gebed als activator; handoplegging</i>	158
2.8.15	<i>Rusten in de Geest</i>	160
2.8.16	<i>Genezingsdiensten</i>	161
2.8.17	<i>Evaluatie</i>	161
<b>2.9</b>	<b>Samenvatting; beantwoording deelvraag 1, 2 en 3</b>	<b>166</b>
<b>2.10</b>	<b>Excurs: De Geest in schepping en herschepping</b>	<b>168</b>

### **HOOFDSTUK 3. DOROTHY KERIN**

<b>3.1</b>	<b>Inleiding</b>	<b>174</b>
<b>3.2</b>	<b>Dorothy Kerin: een kennismaking</b>	<b>174</b>
3.2.1	<i>Haar leven</i>	174
3.2.2	<i>Haar bediening</i>	181
<b>3.3</b>	<b>De context van Kerins genezingsbediening: houding, entourage, sfeer</b>	<b>184</b>
3.3.1	<i>Geloof, afhankelijkheid en gehoorzaamheid</i>	185
3.3.2	<i>Liefde voor de patiënt</i>	187
3.3.3	<i>Schoonheid en vrede</i>	188
3.3.4	<i>Samenwerking geneeskunde en kerk</i>	188
3.3.5	<i>Geestelijke werkgemeenschap</i>	190
3.3.6	<i>Verhouding tot de gevestigde kerk</i>	190
3.3.7	<i>Oecumenische openheid</i>	193
<b>3.4</b>	<b>Kerins denkbeelden</b>	<b>194</b>
3.4.1	<i>Een nieuwe tijd van genezing</i>	194
3.4.1.1	<i>De boodschap van 1912</i>	194
3.4.1.2	<i>De boodschap van 1914</i>	195
3.4.2	<i>De komst van Christus</i>	197
3.4.3	<i>Aandacht voor het lijden</i>	198
3.4.3.1	<i>Het mysterie van het lijden</i>	198
3.4.3.2	<i>De herkomst van het lijden</i>	200
3.4.3.3	<i>De bedoeling van het lijden</i>	200
3.4.3.4	<i>De erfenis van Kerins aandacht voor het lijden</i>	205
3.4.4	<i>Zoeken van en overgave aan Gods wil</i>	205
3.4.5	<i>Excurs 1: De weergave van Kerins boodschap van 1912 bij haar biografen</i>	207
3.4.6	<i>Excurs 2: Het taalgebruik van Kerins boodschappen: esoterische invloed?</i>	210
3.4.6.1	<i>Invloed van Mary Baker Eddy en de 'mind-cure'-beweging?</i>	211
3.4.6.2	<i>'Religion of healthy-mindedness'</i>	212
3.4.6.3	<i>De jonge Kerin: onwetendheid en naïviteit</i>	214
3.4.6.4	<i>De mening van Daren Kemp: Kerin als esoterica</i>	215
3.4.6.5	<i>Kerins trouw aan eigen achtergrond</i>	216
3.4.6.6	<i>Conclusie</i>	217
<b>3.5</b>	<b>Kerins wijze van werken</b>	<b>218</b>
3.5.1	<i>Gesprek, (inwendig) luisteren en onderscheiding</i>	218
3.5.2	<i>Voorbede</i>	219
3.5.3	<i>Handoplegging en genezingsdiensten</i>	222

3.5.4	<i>Openheid voor genezing als proces; herhaalde voorbede en aanraking</i>	222
3.5.5	<i>Exorcisme</i>	224
<b>3.6</b>	<b>Samenvatting; beantwoording deelvraag 1, 2 en 3</b>	<b>225</b>
<b>3.7</b>	<b>Evaluatie</b>	<b>226</b>
3.7.1	<i>Evaluatie van Kerins denkbeelden</i>	226
3.7.2	<i>Evaluatie van Kerins werkwijzen</i>	232
3.7.3	<i>Kerins betekenis</i>	233
	<b>Appendix bij hoofdstuk 3: De boodschap van Kerin</b>	<b>235</b>

#### **HOOFDSTUK 4. BURRSWOOD**

<b>4.1</b>	<b>Het onderzoek</b>	<b>250</b>
4.1.1	<i>Literatuuronderzoek</i>	250
4.1.2	<i>Praktijkonderzoek</i>	251
<b>4.2</b>	<b>De context van Burrswood</b>	<b>253</b>
4.2.1	<i>Een eerste verkenning</i>	253
4.2.2	<i>Burrswood: missie, uniciteit</i>	256
4.2.3	<i>De holistische visie</i>	257
4.2.3.1	<i>De opdracht tot genezing, vertroosting en het brengen van geloof</i>	258
4.2.3.2	<i>Het samenbrengen van geneeskunde en christelijk geloof: het interdisciplinaire zorgteam</i>	262
4.2.3.3	<i>De werkgemeenschap met velerlei gaven</i>	265
4.2.3.4	<i>De aandacht voor alle levensdimensies</i>	267
4.2.4	<i>De christocentrische gerichtheid</i>	268
4.2.4.1	<i>Het helende werk van gemeenschap en zorgteam</i>	270
4.2.4.2	<i>De omgang met patiënten en gasten</i>	272
4.2.4.3	<i>Viering en (terughoudend) getuigenis</i>	273
4.2.5	<i>De ruimte voor het mysterie van het lijden naast dat van de genezing</i>	273
4.2.6	<i>Het belang van stilte en schoonheid</i>	275
4.2.6.1	<i>Schoonheid</i>	275
4.2.6.2	<i>Vrede</i>	276
4.2.6.3	<i>De keerzijde I: Burrswood als vuilnisbelt</i>	277
4.2.6.4	<i>De keerzijde II: eenzijdige populatie</i>	278
4.2.7	<i>De door patiënten ervaren context</i>	279
4.2.7.1	<i>De aard van de geboden zorg en het christelijk karakter van het instituut</i>	280
4.2.7.2	<i>De schoonheid/huiselijkheid van de omgeving en de sfeer van vrede en liefde</i>	282

4.2.7.3	<i>De aandacht voor de hele mens</i>	283
4.2.7.4	<i>Positieve waardering</i>	283
<b>4.3</b>	<b>Pastoraal-theologische concepten binnen de dienst der genezing</b>	<b>284</b>
4.3.1	<i>God: solidair en soeverein</i>	285
4.3.2	<i>De centrale plaats van Christus</i>	285
4.3.3	<i>De werking en leiding van de Heilige Geest in het heden</i>	287
4.3.4	<i>Het Koninkrijk: 'reeds' en 'nog niet'</i>	288
4.3.5	<i>Genezing en aandacht voor het lijden</i>	288
4.3.6	<i>De mens: samenspel van dimensies</i>	290
4.3.7	<i>De gemeente: draagster van het (helend) pastoraat</i>	291
<b>4.4</b>	<b>Samenvatting context/concepten; beantwoording deelvraag 1 en 2</b>	<b>291</b>
<b>4.5</b>	<b>Evaluatie context/concepten</b>	<b>292</b>
4.5.1	<i>De positieve waardering</i>	292
4.5.2	<i>Een bijzondere combinatie</i>	293
4.5.3	<i>Het meerdimensionele mensbeeld</i>	296
4.5.4	<i>De christocentrische gerichtheid</i>	297
4.5.5	<i>Ruimte voor het lijden</i>	299
<b>4.6</b>	<b>Methoden binnen de dienst der genezing</b>	<b>301</b>
4.6.1	<i>Werkhouding</i>	301
4.6.2	<i>Werkwijzen</i>	301
4.6.2.1	<i>Luisteren naar God / openheid voor de leiding en de gaven van de Geest</i>	303
4.6.2.2	<i>Gebed om genezing</i>	304
4.6.2.3	<i>Gebed om innerlijke genezing</i>	306
4.6.2.4	<i>Gebed om genezing van de stamboom</i>	308
4.6.2.5	<i>Aanraking en handoplegging</i>	309
4.6.2.6	<i>Zalving</i>	311
4.6.2.7	<i>Genezingsdiensten</i>	313
4.6.2.8	<i>'Eucharist of the resurrection'</i>	320
4.6.2.9	<i>Exorcisme</i>	323
4.6.2.10	<i>Interdisciplinaire werkwijzen</i>	324
4.6.2.11	<i>Niet-traditionele werkwijzen</i>	324
4.6.3	<i>De door de patiënten ervaren werkwijzen</i>	326
<b>4.7</b>	<b>Samenvatting methoden; beantwoording deelvraag 3</b>	<b>327</b>
<b>4.8</b>	<b>Evaluatie methoden</b>	<b>328</b>
	<b>Appendix bij hoofdstuk 4: Alle onderzoeksvragen</b>	<b>333</b>

## **HOOFDSTUK 5. BIJBELS-THEOLOGISCHE BEZINNING**

<b>5.1 Inleiding</b>	<b>343</b>
5.1.1 <i>Te behandelen thema's; stand van zaken; onderzoeksvragen</i>	343
5.1.2 <i>Positiebepaling</i>	345
<b>5.2 Schepping, verbond en zegen</b>	<b>348</b>
5.2.1 <i>Aandacht voor de schepping</i>	348
5.2.2 <i>De goede schepping</i>	349
5.2.3 <i>De ontwrichte schepping</i>	350
5.2.4 <i>Op weg naar een nieuwe schepping: het verbond met Noach; het verbond met Abraham en Israël</i>	351
5.2.5 <i>Schepping: continuïteit en discontinuïteit</i>	353
5.2.6 <i>Verbond en zegen</i>	357
5.2.7 <i>De zegen van het verbond in de thora: vrijwaring tegen ziekte</i>	358
5.2.8 <i>De zegen van het verbond bij de profeten: genezing</i>	360
5.2.9 <i>Het verbond en oudtestamentische genezingsverhalen</i>	361
<b>5.3 Herschepping en genezing: een nieuw verbond, de komst van het Koninkrijk</b>	<b>364</b>
5.3.1 <i>Inleiding</i>	364
5.3.2 <i>Een nieuw verbond en genezing: belofte</i>	364
5.3.3 <i>Een nieuw verbond en genezing: vervulling?</i>	367
5.3.3.1 <i>Wandelen naar Gods verordeningen</i>	368
5.3.3.2 <i>Wonen in het land</i>	369
5.3.3.3 <i>Leven onder een Davidide</i>	371
5.3.3.4 <i>Excurs: "Het nieuwe verbond in mijn bloed": genezing en de dood van de Messias</i>	372
a. <i>Genezing en verzoening</i>	373
b. <i>Jesaja 53</i>	380
c. <i>Het heil van het Koninkrijk en Christus' dood</i>	383
d. <i>Conclusie</i>	383
5.3.4 <i>Nieuw verbond en Koninkrijk</i>	384
5.3.5 <i>De komst van het Koninkrijk en genezing: belofte</i>	385
5.3.6 <i>De komst van het Koninkrijk en genezing: vervulling</i>	388
5.3.7 <i>Genezingswonderen in Koninkrijksperspectief</i>	391
5.3.7.1 <i>Verwijzingen naar en voorlopige manifestaties van het Koninkrijk</i>	392
<i>Illustratie: de verlamde bij de Schone Poort (Hd.3:1-10)</i>	397
5.3.7.2 <i>Verwijzingen naar een geestelijke of andere werkelijkheid</i>	400
<i>Illustratie: de blinde te Betsaida (Mk.8:22-26)</i>	401



5.3.7.3	<i>Kritische confrontaties met het naderend gericht / impulsen tot geloof en verandering</i>	403
	<i>A. Het wonder als oproep tot bekering en geloof</i>	403
	<i>Illustratie: de zieke in het Betesda-bad (Jh.5:1-18)</i>	406
	<i>B. Het wonder volgend op geloof</i>	408
	<i>Illustratie: het dochttertje van Jairus / de bloedvloeiende vrouw (Mk.5:21-43 par.)</i>	410
5.3.7.4	<i>Interne heilstekenen binnen de gemeente</i>	412
	<i>Illustratie: de genezing van Eneas en de opwekking van Tabita (Hd.9:32-41)</i>	413
5.3.7.5	<i>Tekens op beperkte schaal</i>	414
	<i>a. Het secundaire karakter van de genezingswonderen</i>	414
	<i>b. Het soevereine handelen van God en Christus</i>	415
	<i>c. De spanning 'reeds-nog niet'</i>	416
	<i>d. Het lijden heeft een bedoeling</i>	417
	<i>e. De ongenoegzaamheid van het geloof</i>	418
<b>5.4</b>	<b>Ziekte en lijden</b>	<b>418</b>
5.4.1	<i>Ziekte en zonde</i>	419
	<i>Illustratie: ziekte en genezing van Mirjam; dood door en redding van een slangenplaag (Num.12; 21:4-9)</i>	420
5.4.2	<i>Lijden gerelateerd aan de vergankelijkheid van de schepping</i>	423
5.4.3	<i>Lijden met een specifieke bedoeling</i>	426
5.4.4	<i>Lijden in de navolging van Christus</i>	427
<b>5.5</b>	<b>Genezing: plaats en taak van de gemeenschap</b>	<b>430</b>
5.5.1	<i>Inleiding</i>	430
5.5.2	<i>Genezing en de plaats van de gemeenschap</i>	430
5.5.2.1	<i>Macro-niveau</i>	431
	<i>Illustratie: het dochttertje van de Syrofenicische (Mk.7:24-30)</i>	432
5.5.2.2	<i>Meso-niveau</i>	433
	<i>Illustratie: de verlamde bij de Schone Poort (Hd.3:1-10)</i>	434
5.5.2.3	<i>Micro-niveau</i>	435
	<i>Illustratie: de genezing van een verlamde (Mk.2:1-12)</i>	435
5.5.2.4	<i>Aandacht voor het individu</i>	436
5.5.3	<i>Werkwijzen ter genezing en de gemeenschap</i>	437
5.5.4	<i>Genezing en de taak van de gemeenschap</i>	439
<b>5.6</b>	<b>Genezing: werkwijzen in het bijbelse materiaal</b>	<b>448</b>
5.6.1	<i>Oude Testament</i>	448
5.6.1.1	<i>Gebod</i>	449
5.6.1.2	<i>Gevarieerde werkwijzen passend bij de ziekte-toestand</i>	449
	<i>a. Mozes en de koperen slang (Num.21:4-9)</i>	449
	<i>b. Hizkia en de vijgenkoek (2 Kon.20:1-11)</i>	449
	<i>c. Naäman en het zevenvoudige bad (2 Kon.5:1-27)</i>	450

5.6.1.3	<i>Aanraking met het lichaam</i>	451
	<i>a. Elia uitgestrekt over de jongen uit Sarefat</i> <i>(1 Kon.17:17-24)</i>	451
	<i>b. Elisa neergehurkt over de jongen uit Sunem</i> <i>(2 Kon.4:18-37)</i>	452
5.6.1.4	<i>Conclusie</i>	454
5.6.2	<i>Nieuwe Testament</i>	455
5.6.2.1	<i>Inleiding: gevarieerde werkwijzen</i>	455
	<i>Illustratie: hoe de doofstomme genezen wordt (Mk.7:31-37)</i>	455
5.6.2.2	<i>De aanraking/handoplegging en het nieuwe verbond</i>	456
	<i>Illustratie: hoe de melaatse genezen wordt (Mk.1:40-45)</i>	457
5.6.2.3	<i>Het machtswoord en de komst van het Koninkrijk</i>	459
	<i>Illustratie: hoe de verlamde bij de Schone Poort genezen</i> <i>wordt (Hd.3:1-10)</i>	460
5.6.2.4	<i>Speeksel</i>	461
	<i>Illustratie: hoe de blindgeborene genezen wordt (Jh.9)</i>	462
5.6.2.5	<i>Zalving met olie</i>	462
5.6.2.6	<i>Gebed</i>	464
	<i>Illustratie: hoe Tabita opgewekt wordt (Hd.9:36-43)</i>	465
5.6.2.7	<i>Genezing/bevrijding op afstand</i>	465
	<i>Illustratie: hoe de dochter van de Syrofenicische vrouw</i> <i>bevrijd wordt (Mk.7:24-30)</i>	466
5.6.2.8	<i>'Contactmiddelen'</i>	467
5.6.2.9	<i>Conclusie</i>	469
<b>5.7</b>	<b>Samenvatting en conclusies; beantwoording deelvraag 1 en 2</b>	<b>470</b>

## **HOOFDSTUK 6. REFLECTIE EN CONCLUDERENDE AANBEVELINGEN MET BETREKKING TOT NEDERLANDSE ZORGINSTELLINGEN**

<b>6.1</b>	<b>Inleiding</b>	<b>475</b>
<b>6.2</b>	<b>De instellingen van gezondheidszorg</b>	<b>476</b>
<b>6.3</b>	<b>Het instituutspastoraat</b>	<b>477</b>
6.3.1	<i>Geestelijke verzorging en pastoraat</i>	477
6.3.2	<i>Pastoraal-inhoudelijke inkleuring</i>	481
6.3.3	<i>Inhoudelijke pastorale posities</i>	484
	<i>6.3.3.1 Het kerygmatisch pastoraat</i>	485
	<i>6.3.3.2 Het therapeutisch pastoraat</i>	486
	<i>6.3.3.3 Het hermeneutisch pastoraat</i>	487
	<i>6.3.3.4 Het charismatisch pastoraat en de dienst der</i> <i>genezing</i>	489
6.3.4	<i>Toepassing in de zorginstelling</i>	492
6.3.5	<i>De dienst der genezing binnen het instituutspastoraat:</i> <i>plaats, definitie</i>	495

<b>6.4</b>	<b>Dienst der genezing en geneeskunde</b>	<b>497</b>
6.4.1	<i>Twee paradigma's</i>	498
6.4.2	<i>Verschillende kenniswegen</i>	500
6.4.3	<i>Succes en beperkingen van de natuurwetenschappelijke visie</i>	505
6.4.4	<i>Een voorzichtige verandering</i>	505
6.4.5	<i>Elkaar aanvullende benaderingen?</i>	507
6.4.6	<i>Complementariteit in andere culturen</i>	509
6.4.7	<i>Een voorzichtig pleidooi voor complementaire coöperatie</i>	513
6.4.8	<i>Kwaliteitscriteria</i>	515
6.4.9	<i>Een mogelijke weg tot integratie</i>	517
6.4.9.1	<i>Obstakels</i>	518
6.4.9.2	<i>Integratie in een niet-christelijke context</i>	518
6.4.9.3	<i>Integratie in een christelijke context</i>	520
<b>6.5</b>	<b>Excurs: Dienst der genezing en alternatieve energetische 'healing'</b>	<b>521</b>
<b>6.6</b>	<b>De dienst der genezing in de zorginstelling</b>	<b>526</b>
6.6.1	<i>Context</i>	527
6.6.1.1	<i>Patiëntgerichte houding</i>	528
6.6.1.2	<i>Niet-klinische entourage</i>	529
6.6.1.3	<i>Aandacht voor de hele mens / interdisciplinaire coöperatie</i>	531
6.6.1.4	<i>De dienst der genezing binnen de kaders van een gevestigde kerk</i>	533
6.6.2	<i>Concepten</i>	534
6.6.2.1	<i>Christocentrisme</i>	535
6.6.2.2	<i>Triomfen lijden</i>	536
6.6.2.3	<i>Bemoediging en oproep tot omkeer</i>	538
6.6.2.4	<i>Enkeling en gemeenschap</i>	540
6.6.3	<i>Werkwijzen</i>	543
6.6.3.1	<i>Omgang met God: leiding en gebed</i>	544
6.6.3.2	<i>Handoplegging: verwijzing naar het nieuwe verbond</i>	545
6.6.3.3	<i>Sacramenteel handelen: bezegeling van het heil</i>	547
	<i>a. Zalving</i>	548
	<i>b. Binnen het kader van de maaltijd van de Heer</i>	549
6.6.3.4	<i>Creatieve werkwijzen: op de adem van de Geest</i>	552
6.6.3.5	<i>Diensten van voorbede en handoplegging</i>	553
6.6.3.6	<i>Bevrijding van kwade bindingen</i>	553
<b>6.7</b>	<b>Implementatie in de praktijk van het instituutspastoraat</b>	<b>555</b>
	<b>Samenvatting</b>	<b>560</b>
	<b>Summary</b>	<b>572</b>
	<b>Lijst van geraadpleegde literatuur</b>	<b>583</b>
	<b>Curriculum vitae</b>	<b>619</b>

## HOOFDSTUK 1. VERKENNING VAN HET ONDERZOEK

### 1.1 Inleiding

Deze studie heeft als onderwerp de dienst der genezing en zijn plaats in (Nederlandse) instellingen van gezondheidszorg.

Wat onder ‘instellingen van gezondheidszorg’ verstaan wordt, zal de meeste lezers duidelijk zijn. In Nederland kennen we het algemeen ziekenhuis, het psychiatrisch ziekenhuis, het verpleeghuis, het verzorgingshuis, het revalidatiecentrum en de voorziening voor mensen met een verstandelijke handicap, elk met een eigen specifiek werkveld binnen het brede terrein van de moderne gezondheidszorg.

De aanduiding ‘dienst der genezing’ vergt meer toelichting. Zij is een specifiek kerkelijke aanduiding, qua terminologie relatief jong, maar qua inhoud teruggrijpend op oudere tradities in de kerk. De ‘dienst der genezing’ is een tak van kerkelijk werk, die op grond van de opdracht van Jezus aan zijn leerlingen: “geneest zieken” (Mt.10:8par), zich bezighoudt met het luisteren naar, spreken met en bidden voor zieke mensen. Dit gebed kan gepaard gaan met begeleidende handelingen als handoplegging en zalving met olie.

‘Dienst der genezing’ is een letterlijke vertaling van het Engelse ‘ministry of healing’. Sommigen kiezen, in navolging van W.W. Verhoef, voor de omschrijving ‘bediening tot genezing’, daarmee het verlangde doel van deze specifieke bediening benadrukkend. Zoals we in deze studie zullen uiteenzetten, kan de dienst der genezing worden beoefend tijdens de dienst der gebeden in de eredienst van de gemeente, tijdens of na de bediening van de sacramenten (b.v. het heilig avondmaal), in de context van een persoonlijk pastoraal gesprek, of in de specifieke context van een aparte ‘dienst van voorbede en handoplegging’.

De verbinding van ‘dienst der genezing’ met ‘instellingen van gezondheidszorg’ lijkt voor de hand liggend. Beide woordcombinaties refereren aan de genezing dan wel de gezondheid van mensen. Beide zijn gericht op het menselijk welzijn in de brede zin des woords.

Zowel in de kerk als in instellingen van gezondheidszorg is wat mensbeeld betreft een convergerende beweging op te merken. Waar de dienst der genezing in het bijzonder en de pastorale zorg en de theologie in het algemeen in de afgelopen decennia opnieuw aandacht hebben gevraagd voor de lichamelijke, psychische en sociale dimensie van het mens-zijn naast het geestelijk functioneren, zijn (para)medische disciplines zich minder eenzijdig gaan richten op het lichamenlijk functioneren en heeft men binnen deze beroepsgroepen meer oog gekregen voor de interrelationele verbondenheid van lichaam, psyche, geest en omgeving.

Toch blijkt de verbinding tussen ‘dienst der genezing’ en ‘instellingen van gezondheidszorg’ in de praktijk van de Nederlandse situatie niet zo

vanzelfsprekend te zijn en zowel van de zijde van de gezondheidszorg als van de zijde van kerk en theologie onbegrip en weerstand op te roepen.

De pastor die in een ziekenhuis aan de behandelend arts van een van zijn pastoranten kenbaar maakt, dat hij<sup>1</sup> het zinvol acht de man of vrouw in kwestie een zalving toe te dienen (niet als ‘sacrament der stervenden’, zoals voor het Tweede Vaticaans Concilie gebruikelijk, maar als teken van hoop en heling) en overlegt wanneer dat het beste kan gebeuren, loopt de kans met vreemde ogen aangekeken te worden en te horen te krijgen dat hij het genezend werk beter aan de medische beroepsgroep kan overlaten. Hier wordt duidelijk dat theologie en geneeskunde in ieder geval op het terrein van de zorg voor het lichaam ver uit elkaar zijn gegroeid<sup>2</sup>.

Onze ervaring is dat er van (para)medische zijde wisselend wordt gereageerd op de mededeling dat de pastor zijn pastorant zou willen zalven (en/of de handen opleggen) en daarvoor in overleg een geschikte ruimte en een passend tijdstip zou willen reserveren. De reacties lopen uiteen van coöperatie bij verpleegkundigen, b.v. in een vanouds rooms-katholiek ziekenhuis (vanwege bekendheid met de ritus van de zalving?), tot gereserveerdheid en ‘disciplinaire grensbewaking’ bij de medische beroepsgroep.

Bij een terughoudende reactie van medische zijde zal de academische weerstand meespelen tegen een zich aan empirische controle onttrekkende wijze van werken, zeker wanneer de pastor expliciet maakt dat met de zalving ook de mogelijkheid van genezing wordt opengehouden.

Hier botsen twee paradigma’s die als wegen tot genezing op het eerste gezicht onverzoenlijk lijken: een natuurwetenschappelijk en een metafysisch werkelijkheidsmodel. Voor menig westers geschoold medicus zal de weg van de voorbede, de handoplegging en de zalving niets minder betekenen dan de terugkeer naar een magische werkelijkheid, die de moderne (en succesvolle) westerse geneeskunde nu juist achter zich heeft gelaten. We kunnen ons voorstellen dat de dienst der genezing aldus de nodige weerstand kan oproepen<sup>3</sup>. Tegelijk dienen de nodige vragen gesteld te worden bij de

---

<sup>1</sup> We duiden in deze studie de pastor over het algemeen aan als ‘hij’, maar bedoelen met deze aanduiding zowel een pastor van het manlijke als van het vrouwelijke geslacht.

<sup>2</sup> Lakeland (38) schetst de algemene ontwikkeling als volgt: “Science has until lately pursued modernity’s project of conquering nature and bending it to a human purpose while theology, shut out of the world of philosophy and science in which for most of the history of Christianity it had been an important partner, retired into fideism or psychologism.” Op krasse wijze stelt Biser dat ten gevolge van de eenzijdige ontwikkeling van zowel geneeskunde als theologie “die Wunder Jesu in die Hände der Ärzte fielen” (41).

<sup>3</sup> Kernachtig schrijft Van Leeuwen: “Voor de mens die mondig is geworden door de Renaissance in de 15<sup>e</sup> eeuw en door de Verlichting in de 18<sup>e</sup> eeuw, die in de 19<sup>e</sup> eeuw natuurwetenschappelijk heeft leren denken en in de 20<sup>e</sup> eeuw ook nog

reductie in mens- en wereldbeeld, die een eenzijdig vanuit het natuurwetenschappelijk paradigma opererende geneeskunde tot gevolg heeft gehad. Op deze uiterst belangrijke thema's gaan we in het reflexieve gedeelte van deze studie uitgebreid in.

Van een geheel andere zijde kan eveneens de nodige reserve voelbaar worden. In de Nederlandse situatie zijn het m.n. protestantse mede-theologen en mede-(instituten)pastores die met gereserveerdheid en onbegrip kunnen reageren, wanneer hun collega hun vertelt dat hij overweegt een zalving toe te passen bij een ernstig zieke of meer in het algemeen dat hij zich bezig houdt met de dienst der genezing<sup>4</sup>.

De moeite die hier merkbaar wordt, heeft haar achtergrond in een godsbeeld, waarbij God óf als persoonlijke macht 'hierboven' uit zicht is verdwenen en plaats heeft gemaakt voor een universele kracht of idee die al dan niet openbaar wordt in het intermenselijk verkeer, óf slechts gezien wordt als mee-lijdend maar niet in staat of bereid in het hier en nu in te grijpen<sup>5</sup>. De moeite kan ook voortkomen uit een dispensationalistische theologie, waarbij het geschieden van genezingswonderen a priori beperkt wordt tot de tijd van Jezus en zijn apostelen.

De in het voorgaande geschetste reacties leggen enerzijds bloot, hoe weinig ruimte de courante Nederlandse (m.n. protestantse) theologie nog heeft gemaakt voor een weldoordachte, zorgvuldig gepraktiseerde, binnen de kaders van de gevestigde<sup>6</sup> kerken functionerende en derhalve als volwaardig beschouwde dienst der genezing. Anderzijds wordt uit de reacties duidelijk, hoe weinig in de Nederlandse situatie het instituutspastoraat *op het punt van de genezing van de hele mens* nog geïntegreerd is binnen de multidisciplinaire zorg, ofwel hoe weinig aandacht er vanuit het instituutspastoraat tot nu toe blijkbaar is gevraagd voor de vanouds belangrijke, evangelische opdracht van de genezing van de mens naar geest, ziel *én* lichaam.

Twee observaties staven deze beide constatering.

---

psychologisch en sociologisch, is het wonder iets uit de kindsheid der mensheid" (19).

<sup>4</sup> De meest voorkomende reacties zijn die van 'sympathiserende vergeestelijking' ("het pastoraat kan inderdaad een helende factor zijn bij verwerking van ziekte en zeer"), ongelof ("denk je echt dat het werkt?") en -onbewuste- etikettering ("zoiets hoort toch thuis bij de Pinkstergemeentes?").

<sup>5</sup> Voor de achterliggende moeite met het wonder als ingrijpen van een transcendente macht, vgl. Van de Beek, *Wonderen*, hoofdstuk 1.

<sup>6</sup> Met 'gevestigde kerken' bedoelen we in deze studie de reeds langer bestaande kerken, die een min of meer traditionele plaats hebben verworven in de samenleving, ter onderscheid van lossere gemeentes of geloofsgroepen.

## **1.2 Een eerste observatie: de asymmetrie van het zoeken naar genezing in en buiten de gevestigde Nederlandse kerken**

Wie rondziet in de Nederlandse kerk en samenleving, ontdekt dat, terwijl de gevestigde kerken de dienst der genezing tot nu toe over lijken te laten aan evangelisch en charismatisch getinte groepen, de aandacht voor genezing in de maatschappij groter lijkt dan ooit.

### *1.2.1 New Age*

Genezing is in onze huidige samenleving een actueel onderwerp. Met name in kringen van New Age is de belangstelling voor 'healing' groot. Advertenties in dagbladen bieden behandelingen aan, die variëren van bloesem- tot regressietherapie.

New Age is een brede verzamelterm, waaronder een diversiteit aan stromingen en groepen te rekenen is (zie Hanegraaff, *New Age Religion*; Aupers en Van Otterloo, *New Age*). Als belangrijke overeenkomstige kenmerken van deze stromingen en groepen kunnen worden genoemd: de nadruk op een vernieuwd bewustzijn van het holistisch karakter van het bestaan (de verbondenheid van lichaam en geest, mens en natuur, de mens en het goddelijke) en het streven naar 'de spiritualiteit van het Zelf' (het contact zoeken met de goddelijke kern in de mens, leidend tot innerlijke transformatie).

Het veld van de 'healing' die onder de vlag van New Age wordt aangeboden, is breed. Sommige holistische therapieën en alternatieve geneeswijzen leggen het accent op 'energetisch werk', andere op 'lichaamswerk' (o.a. yoga), weer andere op het werken met (geblokkeerde) emoties (zie Aupers en Van Otterloo 80vv). Saliba (16) vermeldt een indeling in acht categorieën, waaronder lichaamswerk en massagetherapie, counseling, 'energy techniques' en natuurlijke gezondheids-therapieën. Tussen de categorieën zijn tal van dwarsverbindingen mogelijk.

### *1.2.2 Kerk en theologie*

Hiertegenover valt slechts een geringe interesse waar te nemen voor de dienst der genezing in de (hoofdstroom van de) Nederlandse kerk en theologie. Wie in een gemiddelde Nederlandse boekwinkel in de rubriek 'theologie/godsdienst' het aanbod aan boeken op het gebied van genezing vergelijkt met eenzelfde aanbod in de rubriek 'esoterie/New Age', kan constateren dat de ruime hoeveelheid titels over 'healing' schril afsteekt tegen het -indien al aanwezig- enkele boek over gebed voor de zieken, handoplegging en zalving.

De doorsnee kerkelijke praxis weerspiegelt de gebrekkige theoretische interesse voor de dienst der genezing. Niet alleen lijken kerkgangsters voor hun (hardnekkige) kwalen zich eerder te wenden tot alternatieve genezers dan tot hun predikant of priester, ook lijken sommige pastores genezende

technieken en inzichten voortkomend uit het ‘nieuwe-tijdsdenken’<sup>7</sup> gemakkelijker te integreren in hun pastorale handelen en hun aanbod aan vorming en toerusting dan concepten en methoden die gerelateerd zijn aan de bijbelse opdracht tot genezing<sup>8</sup>.

Als voorbeeld van een pastorale insteek vanuit het nieuwe-tijdsdenken vermelden we de tekst, die we tegenkwamen in een activiteitenboekje van het evangelisch-lutherse ‘Huis op het Spui’ te Amsterdam. Onder het kopje ‘Aura-reading en healing’ wordt daarin een cursus aangeboden door een theologe met een praktijk voor ‘Reading, Healing en Rituelen’. We citeren enkele zinnen uit de inleiding op deze cursus:

“Verteld zal worden hoe aura-reading en healing in hun werk gaan, welk doel zij dienen en op welke uitgangspunten zij gebaseerd zijn: het bestaan van de ziel, het aanspreken van de zelfwerkzaamheid van de cliënt (autonomie), een holistische aanpak, verkenning van het energieveld rond/in de mens, de ontwikkeling van heldere intuïtie en grenzen, liefde en mededogen. (...) Waar mogelijk zullen verbanden worden gelegd met het Christendom.”<sup>9</sup> In de inleiding op een vervolgcursus wordt gesproken over een dieper verkennen van “aspecten van de psychospirituele benadering van genezingsprocessen, die ook in het leven van Christus en Christendom een essentiële rol vervullen, te weten de kracht van liefde en mededogen”, die “energetisch gezien gezeteld én aan te spreken [zijn] in het hart(chakra).”<sup>10</sup>

Indien de (kerkelijke) dienst der genezing in Nederland al voor het voetlicht wordt gebracht, dan gebeurt dat meestentijds door vertegenwoordigers van een evangelicale of charismatische stroming<sup>11</sup>. Hierdoor dreigt de dienst der genezing eenzijdig in ‘evangelisch’ licht te komen (of te blijven) staan, terwijl hij zijn plek principieel hoort te hebben in de breedte van de kerk, zoals we in deze studie duidelijk hopen te maken.

---

<sup>7</sup> We gebruiken de term ‘nieuwe-tijdsdenken’ als Nederlandse equivalent voor het Engelse ‘New Age’.

<sup>8</sup> Dit vermoeden wordt gestaafd door de meer algemene constatering dat New Age-opvattingen en praktijken niet alleen worden aangehangen door kerkverlaters, maar in toenemende mate ook worden overgenomen door mensen binnen de kerk (Kranenborg, *Andere weg* 14v, 37).

<sup>9</sup> Huis op het Spui, Centrum voor geloofsbeleving, levensoriëntatie en spiritualiteit, Voorjaar 2004, 8.

<sup>10</sup> Huis op het Spui, Centrum voor geloofsbeleving, levensoriëntatie en spiritualiteit, Najaar 2004, 9.

<sup>11</sup> Zo werd de workshop ‘De dienst der genezing’ op de Kerkdag van de Protestantse Kerk in Nederland van 12 juni 2004 gepresenteerd door leden van het Evangelisch Werkverband binnen de Protestantse Kerk in Nederland.



### 1.2.3 Een onderling verband?

Tussen de geconstateerde belangstelling voor ‘healing’ binnen het nieuwe-tijdsdenken en de povere interesse voor de dienst der genezing binnen de Nederlandse kerk en theologie, lijkt een oorzakelijke relatie te bestaan. Zoals de bisschoppen van de Anglicaanse Kerk aan het begin van de vorige eeuw een verband legden tussen enerzijds de opkomst van Christian Science van grondlegster Mary Baker Eddy met haar nadruk op ‘spiritual healing’<sup>12</sup> en anderzijds de verwaarlozing door de kerk van haar genezende taak<sup>13</sup>, zo wordt ook in onze tijd een causaliteit verondersteld tussen de opkomst van het nieuwe-tijdsdenken en het vacuüm, dat kerk en theologie in de afgelopen decennia hebben achtergelaten rond persoonlijke gevoelens en levensvragen, inclusief de vraag naar genezing. In dit verband wijzen sommige auteurs op een eenzijdige rationaliteit in het kerkelijk denken en spreken en op een eenzijdige horizontale betrokkenheid van kerk en theologie op maatschappelijke problemen<sup>14</sup>. Aupers en Van Otterloo spreken over de meerwaarde die New Age voor velen heeft vanwege de combinatie van het aanbod van (religieuze) zingeving en de aandacht voor concrete psychische problematiek. Zij zien een verband tussen de opkomst van zowel de New Age-beweging als de evangelische beweging met hun gezamenlijke nadruk op persoonlijke beleving en het veelal ontbreken van de ervaringsdimensie in de “meer dogmatisch gerichte kerkelijke religie” (129v). Met betrekking tot de zoektocht van velen in het ‘alternatieve circuit’ schrijft Van der Kooi: “Wat zich aandient in de spirituele honger is te erkennen als een verlangen naar heil en heelwording. De duizenden die zich onder het gehoor en de

---

<sup>12</sup> Eddy legde grote nadruk op het oneindig levensbeginsel van de Geest. Ziekte en dood behoorden volgens haar tot de materie, welke zij beschouwde als niet-zijnde. Ziekte kan genezen worden door het inzicht dat God de enige werkelijkheid is. In haar boek *Science and Health* (ed. 1891, 113) geeft zij in vier ‘fundamental propositions’ de volgende puntige samenvatting van de hoofdzaken van haar leer:

- “1. God is All-in-all.
2. God is good. Good is Mind.
3. God, Spirit, being all, nothing is matter.
4. Life, God, omnipotent good, deny death, evil, sin, disease.”

<sup>13</sup> De bisschoppen legden het bedoelde verband tijdens de Lambeth-conferenties van 1908 en 1920 (Gusmer 14, 16). Hun constatering van de verwaarlozing van de genezende taak door de kerk zette een fundamentele herbezinning op de dienst der genezing in gang.

<sup>14</sup> Van der Kooi, *Heil en verlangen* 22v; Logister in: Kranenborg, *New age* 141. Vgl. de visie van Kelsey en Epperly, zoals weergegeven in Saliba 110v. Van Wersch spreekt i.v.m. de opkomst van New Age over een maatschappelijke opleving van het oude romantische protest tegen de Verlichting, waarbij de kerk als dor, dogmatisch en “ervaringsloos” wordt verlaten of gepasseerd (177, 193).

invloed van welk medium dan ook begeven, komen daar niet alleen vanwege het fenomeen. (...) [Dat de mensen toestromen] toont (...) dat de vraag naar heil, naar concrete bevrijding van een last of kwaal groot is. Het zou kunnen zijn dat de kerk en de theologische bezinning (...) iets verwaarlozen dat wel degelijk in het pakket zou behoren te zitten” (*Heil en verlangen* 48). In het verlengde hiervan schrijft Veenhof: “Hier kan de christelijke kerk niet aan de kant blijven staan. Daarvoor zijn de vragen van gezondheid en heling in het leven en in de beleving van ons als mensen te centraal. Zij dient er op in te gaan, zowel met kritische onderscheiding als tegelijk met een eigen aanbod. Ze heeft daarvoor ook heel wat in huis. Het moet alleen uit de archiefruimte naar de voorkamer en naar de publiek toegankelijke straat worden overgebracht” (*Therapie* 247).

#### *1.2.4 Een voorzichtige kentering*

Aan het begin van het derde millennium begint voorzichtig een kentering zichtbaar te worden. Als signaal van een beginnende belangstelling voor en erkenning van de dienst der genezing in de gevestigde kerken in ons land kan de publicatie genoemd worden van het in 2004 verschenen tweede deel van het Dienstboek voor de Protestantse Kerk in Nederland<sup>15</sup>, waarin ook orden van dienst zijn opgenomen voor de toepassing van handoplegging en/of zalving, hetgeen als een implementatie van nieuw beleid kan worden geïnterpreteerd. Deze publicatie volgt op het eerdere hervormde synoderapport *Vragen rondom de gebedsgenezing* (1959) en op de gereformeerde handreiking *De kerk als helende gemeenschap* (1992), documenten die tot aan de verschijning van het betreffende dienstboek geen concrete vertaling in kerkelijk handelen hadden gekregen. Ook valt te wijzen op recente publicaties van orthodox-reformatorische zijde (zie Paul e.a.) rond de dienst der genezing en bevrijding.

### **1.3 Een tweede observatie: de marginaliteit van de dienst der genezing in Nederlandse zorginstellingen**

Wie een kijkje neemt in de praktijk van het instituutspastoraat of zich verdiept in bestaande literatuur, ontdekt dat in ons land de dienst der genezing in zorginstellingen spaarzaam of geheel niet wordt beoefend. In het ruim 900 bladzijden tellende standaardwerk *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen* (red. Doolgaard) bijvoorbeeld komt geen enkele expliciete reflectie op de dienst der genezing voor. In *Geestelijke verzorging en pastoraat* wordt enige aandacht gegeven aan het ‘sacrament van de zieken’, maar dan in een hoofdstuk over stervensbegeleiding (Honig,

---

<sup>15</sup> *Dienstboek, Deel II (Leven-zegen-gemeenschap)*.

Van den Berg, Broeder 71vv). Een positieve uitzondering vormt *Liturgie met zieken* (red. Blijlevens e.a.), waarin m.n. de ziekenzalving vanuit verschillende invalshoeken aandacht ontvangt. In de praktijk begint een zekere kentering zichtbaar te worden. Volgens recente berichtgeving wordt in zorginstellingen her en der in ons land de ziekenzalving gepraktiseerd niet alleen door vertegenwoordigers van rooms-katholieke huize, maar in toenemende mate ook door protestantse pastores<sup>16</sup>.

### 1.3.1 Geestelijke verzorging en zingeving

De nadruk van het instituutspastoraat ligt op pastorale zorg in meer algemene zin, uitgevoerd door theologisch en soms psychologisch geschoolde beroepskrachten. Centraal staan de existentiële ervaringen en levensbeschouwelijke noties van de patiënt of bewoner<sup>17</sup>, welke vanuit zijn/haar<sup>18</sup> zingevingskader worden doorgesproken, opdat het geestelijk functioneren van de patiënt/bewoner kan worden ondersteund en bevorderd. In grote lijnen kan aldus de inhoud en taak worden omschreven van wat wij in ons land sinds de jaren zeventig van de vorige eeuw 'geestelijke verzorging' zijn gaan noemen.

De geestelijke verzorging in instellingen van gezondheidszorg wordt gedefinieerd als "de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving aan hun bestaan, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging" (*Beroepsstandaard VGVZ* 5). 'Geestelijke verzorging' is een algemene, overkoepelende term. Zij kan worden aangeboden door vertegenwoordigers van verschillende geestelijke stromingen. Geestelijke verzorging wordt tot pastoraat, wanneer zij wordt beoefend door een ambtelijk vertegenwoordiger van de kerk. Invulling vanuit de christelijke traditie verandert in de praktijk over het algemeen weinig aan de geschetste inhoud en taak van de verleende zorg.

De geestelijke verzorging streeft ernaar met de patiënt/bewoner in het instituut diens zingevingskader op het spoor te komen ten einde dit als krachtbron in te zetten in de vaak pijnlijke confrontatie met de wisselvalligheden van diens bestaan. Zij is gericht op het geestelijk welbevinden van de mens in kwestie (Bouwer, *Kaart* 16v; *Grondslagen* 28v).

---

<sup>16</sup> Zie *Afscheid met het sacrament* (serie 'De God van Nederland'), in *Trouw, De Verdieping*, 26 november 2005, 12v.

<sup>17</sup> In zorginstellingen of op afdelingen van zorginstellingen waar mensen langdurig verblijven, worden patiënten over het algemeen 'bewoners' genoemd.

<sup>18</sup> Waar we in het vervolg van deze studie de patiënt/bewoner aanduiden met de manlijke voornaamwoorden 'hij' of 'zijn', dient ook de vrouwelijke vorm 'zij' of 'haar' gelezen te worden.

### 1.3.2 Therapeutisch pastoraat en dienst der genezing

Dat binnen de geestelijke verzorging, of meer specifiek: het instituutspastoraat, de dienst der genezing niet of slechts marginaal voorkomt, wil niet zeggen dat er binnen deze discipline geen aandacht voor genezing zou zijn.

Het instituutspastoraat kan nl. op verschillende wijzen worden ‘ingekleurd’. We gaan daar in een later hoofdstuk uitgebreid op in. Hier volstaan we met de opmerking, dat binnen het instituutspastoraat een inkleuring mogelijk is waarbij expliciet naar heling wordt gestreefd, en wel genezing van innerlijke obstructies en onverwerkte ervaringen. We doelen hier op het zgn. ‘therapeutisch pastoraat’, de aan de Klinisch Pastorale Vorming gelieerde vorm van counseling, die met gebruikmaking van het inwendige potentieel van de patiënt/bewoner diens innerlijke heling en groei zoekt via bewustwording en zelfverwerkelijking (zie b.v. Zijlstra, *Horizon*).

Binnen de Nederlandse instellingen van gezondheidszorg wordt het therapeutisch pastoraat dikwijls beoefend (men zie de in vacatures voor een geestelijk verzorger veelal voorkomende vereiste van scholing in de weg van de Klinisch Pastorale Vorming<sup>19</sup>), de dienst der genezing zoals gezegd nog marginaal of niet. Deze situatie kan op zijn minst bevreemdend genoemd worden, wanneer men beseft dat de nieuwtestamentische ‘genezingspraktijk’, waarop de dienst der genezing teruggrijpt, een belangrijke achtergrond vormt van de genezende functie van het pastoraat<sup>20</sup> in het algemeen en van het pastoraat in zorginstellingen in het bijzonder.

Het Nieuwe Testament kent overigens nog geen ziekenpastoraat in de moderne zin des woords: als een professionele, kerkelijk-gebonden discipline, die met gebruikmaking van eigentijdse inzichten (vgl. Lartey, *Globalization* 91v) gericht is op het welzijn van de zieke. In de eerste periode van het christendom lijkt de nadruk van de pastorale zorg meer te liggen op het bijstaan van ‘aangevochten zielen’ in een wereld die -naar men gelooft- spoedig ten einde komt (1 Kor.7:29vv)<sup>21</sup> dan op het verbeteren van de gezondheidstoestand van zieken. Het Nieuwe Testament geeft weliswaar uitvoerig aandacht aan zieken en hun genezing. Maar deze betrokkenheid is ingebed in de bredere missionaire beweging van de prediking van de nabije komst van het Koninkrijk dan wel de proclamatie van Jezus als Messias met het oog op diens parousie. Van de genezingen uit de eerste

---

<sup>19</sup> Hoewel de Klinisch Pastorale Vorming meer wil zijn dan een therapeutische vorming alleen. Zaken als communicatietraining en groepsdynamica behoren ook tot het aandachtsveld.

<sup>20</sup> Genezing is een van de vier pastorale functies, die over het algemeen onderscheiden worden. Clebsch en Jaekle noemen in hun *Pastoral Care* naast genezing de functies van het bijstaan, begeleiden en verzoenen.

<sup>21</sup> Vgl. Clebsch en Jaekle 13vv.

tijd van het christendom geldt: “[They] were valued rather as they displayed the power of Christ and his followers than as they ameliorated the plight of the sick and the maimed” (Clebsch en Jaekle 15).

Toch is hiermee niet alles gezegd. De missionaire en eschatologische gerichtheid van de nieuwtestamentische genezingen sluit de zorg voor het welzijn van de zieke mens niet uit, maar in. De betrokkenheid op zieken wordt in het Nieuwe Testament óók gevoed door ontferming over de zieke en diens situatie (Mt.14:14; 20:34; Mk.1:41) en door fijngevoeligheid voor de ernst van diens specifieke omstandigheden (Jh.5:5v; vgl. Lk.7:12v)<sup>22</sup>. Bovendien is er in het Nieuwe Testament een aantal malen sprake van genezing los van een direct missionaire context. In een ‘binnenkerkelijke’, pastorale omgeving fungeren gaven van genezingen (1 Kor.12:9v) en worden zieken gezalfd (Jac.5:14). In het midden van de gemeente vindt genezing en opwekking plaats als antwoord op de pastorale nood die aldaar wordt aangetroffen of zich voordoet (Hd.9:32-43; 20:7-12). Bij alle soortelijke ongelijkheid verbindt de aandacht voor de zieke en diens herstel de huidige pastorale praktijk in zijn genezende functie met de ‘pastorale zorg’ voor zieken van Jezus en zijn leerlingen.

Zowel in het therapeutisch pastoraat als in de dienst der genezing gaat het om de heelmaking en de ‘humanisering’ van de mens<sup>23</sup>. Bereik en methode van beide vormen van pastoraat verschillen echter aanzienlijk. Houdt het therapeutisch pastoraat zich m.n. bezig met het geestelijk en psychisch functioneren, in de dienst der genezing bestaat, in het spoor van de nieuwtestamentische praktijk van genezend handelen, bovendien expliciet aandacht voor de lichamelijke dimensie. Ligt in het therapeutisch pastoraat de nadruk op het therapeutisch gesprek, in de dienst der genezing vervullen geloof en gebed, al dan niet vergezeld van middelen als handoplegging of zalving, een belangrijke rol<sup>24</sup>.

In de dienst der genezing wordt gestreefd naar de heling van de héle mens, niet alleen in zijn geestelijk (en psychisch), maar ook in zijn lichamelijk functioneren. Ziekte wordt benaderd vanuit het perspectief van het in Jezus Christus doorbrekende Koninkrijk van God en -waar mogelijk- in het krachtenveld van de Heilige Geest opgeheven of draaglijk gemaakt. In het spoor van het genezend handelen van Jezus en zijn apostelen gaat de aandacht daarbij uit naar de verschillende dimensies van het menszijn. Vgl. Bolkestein, die als modaliteiten van Jezus’ handelen noemt: vergeving, bevrijding van bezetenen, genezing van ziekte en opwekking uit de dood, en schrijft: “Jezus’ pastoraat heeft steeds het Rijk Gods tot inhoud. (...) [H]et Rijk van God brengt over de hele linie van het menselijk leven genezing” (*Zielszorg* 33vv).

---

<sup>22</sup> Vgl. Kraan, *Opdat gij* 302vv.

<sup>23</sup> Vgl. Zijlstra, *Horizon*, passim, die veelvuldig spreekt over de (godelijke) humaniteit, waarop wij zijn aangelegd.

<sup>24</sup> Met de accentuering van deze verschillen wil overigens niet gezegd zijn, dat in het therapeutisch pastoraat niet zou worden gebeden, noch dat in de dienst der genezing niet op therapeutische wijze zou worden gecommuniceerd.

### *1.3.3 Dienst der genezing in de zorginstelling: een lacune*

Ontvangt in de Nederlandse situatie het therapeutisch pastoraat, evenals de geestelijke verzorging in algemene zin, ruime aandacht, op het gebied van de theorievorming en praktijkervaring m.b.t. de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg valt een duidelijke lacune te constateren. Zoals aan het begin van 1.3 vermeld, wordt in de recente praktijk een voorzichtige kentering zichtbaar. Desalniettemin neemt in het instituutspastoraat de dienst der genezing nog steeds een marginale positie in. Voor zover ons bekend vervult ook in het buitenland de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg over het algemeen een geringe rol. Een opvallende uitzondering vormt het Zuid-Engelse medisch centrum *Burrswood*, waar pastoraat en (para)medische disciplines al jarenlang intensief samenwerken en de dienst der genezing wordt gepraktiseerd als onderdeel van het totale zorgaanbod.

### **1.4 Een Britse casus: verschillen en overeenkomsten in context**

In een poging te verkennen hoe -parallel aan de praktijk van Burrswood- in de Nederlandse situatie de geconstateerde lacune zou kunnen worden opgevuld, zullen we in het vervolg van deze studie een hoofdstuk wijden aan de plaats van de dienst der genezing binnen deze zorginstelling. Op deze locatie hebben we ons praktijkonderzoek verricht. Onze keus voor Burrswood is ingegeven door het feit dat voor zover wij weten nergens anders, in Nederland<sup>25</sup> noch daarbuiten, de dienst der genezing integraal wordt toegepast in het totale zorgaanbod van een zorginstelling. De stichtster van het betreffende ziekenhuis, Dorothy Kerin, die -na zelf op wonderlijke wijze genezen te zijn- geneeskunde en dienst der genezing in haar 'homes of healing' samenbracht, ontvangt in een apart hoofdstuk eveneens aandacht. We zijn ons ervan bewust dat de situatie in Nederland niet naadloos aansluit bij de Engelse context. Tegelijk zien we tussen beide voldoende overeenkomsten om de lessen die in Groot-Brittannië geleerd kunnen worden vruchtbaar te maken voor de specifiek Nederlandse omstandigheden.

---

<sup>25</sup> Ook in het pastoraal centrum De Hezenberg te Hattem, waar vanaf 1946 (aanvankelijk o.l.v. ds. W.A. Plug) de dienst der genezing werd beoefend, werken dienst der genezing en geneeskunde niet geïntegreerd samen. In het huidige centrum ligt de nadruk op psychosociale en pastorale begeleiding, waarbij de dienst der genezing is verruimd tot een meer algemeen pastoraal en liturgisch therapeutisch aanbod. Er vindt wel consultatie plaats van huisarts en psychiater, maar de medische zorg wordt niet als geïntegreerd onderdeel van het zorgaanbod gepresenteerd. Zie [www.hezenberg.nl](http://www.hezenberg.nl) (geraadpleegd maart 2006) en Meiling.

In de volgende subparagrafen bespreken we verschillen en overeenkomsten in zowel de gezondheidszorg als de geestelijke cultuur tussen beide landen.

We zijn ons voorts bewust van een ander, in de inleiding reeds genoemd probleemveld. Het samenbrengen van dienst der genezing en geneeskunde, zoals in gang gezet door Dorothy Kerin en verder in praktijk gebracht te Burrswood, impliceert het bijeenbrengen van in de westerse wereld op het eerste gezicht onverzoenlijke paradigma's. De vraag, hoe de *medische* weg van het streven naar genezing zich verhoudt tot de *geestelijke* weg van het zoeken van genezing via de in de dienst der genezing gebruikelijke handelwijzen van gebed, handoplegging en zalving, verdient alle aandacht. Het lijkt ons zinvol hierop in te gaan na de praktijk in de huizen van Dorothy Kerin en te Burrswood nader te hebben bestudeerd. De betreffende vraag ontvangt daarom uitvoerig aandacht in het reflexieve gedeelte (het slothoofdstuk).

#### *1.4.1 De gezondheidszorg*

De verschillen tussen de huidige Britse en Nederlandse gezondheidszorg komen m.n. tot uiting in de gediviseerdheid van het Britse zorgaanbod. Enerzijds zijn er in Groot-Brittannië instellingen die deel uitmaken van de zgn. National Health Service, de van staatswege aangeboden gezondheidszorg. Anderzijds kent het land een aantal privé-zorginstellingen die over het algemeen een kwalitatief betere zorg kunnen bieden. Op de achtergrond speelt hier de Britse klassenmaatschappij een rol. De 'gewone man' ('working class' en 'lower middle class') kan terecht bij de over het algemeen gratis voorzieningen van de NHS, de hogere stand ('upper middle class' en 'upper class'), die het zich kan veroorloven (meer) te betalen, kan (aanvullende) gezondheidszorg vinden in privé-instellingen<sup>26</sup>.

Burrswood is een privé-ziekenhuis (met trekken van een verpleeghuis en een 'healing home', zie 4.2.1), waar kwalitatief goede behandeling en verzorging wordt aangeboden. Tegelijk wil Burrswood ook openstaan voor de minder goedgevoelden; er is -zoals we later zullen zien- een veel gebruikt fonds aanwezig om minder draagkrachtige patiënten gelegenheid te geven van Burrswoods faciliteiten gebruik te maken.

Burrswoods inkomsten worden gegenereerd uit vergoeding van de geldende verblijfstarieven, uit beleggingen en uit giften en legaten; de uitgaven gereguleerd o.a. doordat de beroepskrachten, die meestal uit ideële motieven aan het ziekenhuis verbonden zijn, aanzienlijk minder verdienen dan beroepskrachten elders.

Hoewel in Nederland het aantal privé-klinieken groeiende is, vindt de meeste verzorging en behandeling in ons land plaats in onderling gelijksoortige

---

<sup>26</sup> Een kwart van de patiënten betaalt de aangeboden 'privé-zorg' zelf, anderen zijn voor de kosten verzekerd via een particuliere geneeskundige verzekering (Oakland 177).

instellingen, die van staatswege worden gesubsidieerd en verdere betaling van gemaakte kosten kunnen verhalen op de (basis)verzekering van hun patiënten; de er werkzame beroepskrachten kennen een onderling vergelijkbaar inkomstenniveau.

Burrswood is vanuit deze achtergrond gezien niet vloeiend op een lijn te stellen met een gemiddelde Nederlandse zorginstelling. Tegelijk zijn er duidelijke en verregaande overeenkomsten. Zowel in Burrswood als in een gemiddelde Nederlandse zorginstelling gaat het om het leveren van hoogwaardige behandeling en zorg door geschoolde beroepskrachten in een westerse context van gezondheidszorg met inachtneming van de kwaliteitseisen die van staatswege aan de zorgverlening gesteld zijn. De samenstelling van Burrswoods zorgteam -(gekwalficeerde) medici, verpleegkundigen, fysiotherapeuten, counselors en pastores- is niet veel anders dan die van een gemiddelde Nederlandse zorginstelling. Een opvallend verschil kan zijn Burrswoods keuze voor een verregaande vorm van interdisciplinariteit, maar ook dat is in de Nederlandse situatie niet vreemd meer, zoals we in hoofdstuk 4 zullen zien. Het meest duidelijke onderscheid ligt bij Burrswoods keuze om de dienst der genezing als integraal onderdeel van het zorgpakket aan te bieden aan patiënten en gasten. Daarmee onderscheidt Burrswood zich van de gemiddelde praktijk niet alleen in de Nederlandse situatie, maar ook in de Britse.

#### *1.4.2 De plaats van het geestelijke in de vigerende cultuur*

Een ander verschil tussen het Verenigd Koninkrijk en Nederland betreft de plaats van het religieuze en het spirituele in het maatschappelijk en cultureel leven. Mogelijk zal men in de Britse samenleving, vanwege de plaats die religie en spiritualiteit daarin vanuit de historie gezien innemen, minder moeite hebben met de integratie van (para)medische en religieuze/geestelijke ingrediënten in het zorgaanbod, zoals te Burrswood nagestreefd, dan in de Nederlandse<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> In Groot-Brittannië heeft men bijvoorbeeld van medische zijde al langere tijd over integratie nagedacht. Michael Wilson (*Church* 61) noemt een rapport uit 1956 van de British Medical Association, getiteld *Divine Healing and Co-operation between Doctors and Clergy*. Anne White (39) gaat nog verder terug en verwijst naar *The Supplement of the British Medical Journal* van 8 november 1947, waarin gepleit werd voor samenwerking tussen de Medical Association en de Churches' Council of Healing (een orgaan opgericht door aartsbisschop William Temple om de onderlinge samenwerking tussen theologen en medici aan te moedigen).



Hoewel Groot-Brittannië evenals Nederland intussen sterk geseculariseerd is<sup>28</sup>, is volgens sommigen een religieuze ondertoon ook in het moderne maatschappelijk samenleven nog steeds aanwezig. Zo schrijft Oakland in zijn *British Civilization* (236): “Secularization is affecting most faiths, particularly the Christian. But religion still arguably remains a factor in national life, whether for believers or as a background to national culture.” Een geheel ander geluid is te horen bij Brown, die in zijn *The Death of Christian Britain* beweert dat in Groot-Brittannië niet slechts de kerken zijn leeggelopen, maar dat -veel fundamenteeler- de culturele revolutie vanaf de zestiger jaren van de vorige eeuw heeft geleid tot het verdwijnen van de christelijke cultuur als zodanig: “ (...) what is taking place is not merely the continuing decline of organised Christianity, but the death of the culture which formerly conferred Christian identity upon the British people as a whole” (193).

Aansluitend bij de visie van Oakland zou als voorbeeld van een nog steeds blijvende religieuze grondtoon in het maatschappelijk samenleven genoemd kunnen worden de door de staatsomroep verzorgde wekelijkse televisie-uitzendingen van christelijke kerkzang (‘Songs of Praise’). Ook valt te wijzen op het publiek-christelijk karakter van een nationale gedachtenisviering, volgend op een in het volksleven ingrijpende ramp, zoals de kerkdienst in St. Paul’s Cathedral, geleid door aartsbisschop Williams na de aanslagen in de Londense metro op 7 juli 2005.

Meer in de breedte is in Groot-Brittannië een in het verleden gewortelde aandacht te bespeuren voor het spirituele als zodanig. Deze algemeen spirituele lijn lijkt ook in een tijd van voortschrijdende secularisatie in het volksbestaan door te blijven werken.

We noemen als voorbeeld de door de Britten hoog gewaardeerde ‘gothic novel’, het in de Romantiek zijn wortels vindende literaire spookverhaal (zoals Mary Shelley’s *Frankenstein* en Charles Dickens’ *A Christmas Carol*), dat tot op de dag van vandaag geproduceerd wordt en zijn lezerspubliek vindt (zie b.v. de ‘horror’-

---

<sup>28</sup> De *UK 2003 Official Yearbook* vermeldt een religieuze betrokkenheid van 58% van de bevolking, waarvan 54% bij een christelijk kerkgenootschap; 41% van de bevolking beschouwt zichzelf als behorend tot geen godsdienst (206v). Het Centraal Bureau voor de Statistiek vermeldt vergelijkbare cijfers voor de Nederlandse situatie in 2003: 58% van de bevolking vanaf 18 jaar rekende zich tot een kerkelijke gezindte of levensbeschouwelijke groepering, waaronder 8% tot een andere gezindte dan de rooms-katholieke, hervormde of gereformeerde (inclusief de islam); 40% rekende zich niet tot een kerkelijke gezindte ([www.cbs.nl/nl-nl/menu/themas/mens-maatschappij/leefsituatie/publicaties/artikelen/archief2004/2004-1519-wm.htm](http://www.cbs.nl/nl-nl/menu/themas/mens-maatschappij/leefsituatie/publicaties/artikelen/archief2004/2004-1519-wm.htm), geraadpleegd februari 2006). In beide landen is de kerkgang in de afgelopen decennia aanzienlijk teruggelopen en zijn trouwe kerkgangers voor het grootste deel ouder dan 65 jaar. In het Verenigd Koninkrijk is wel een verschil op te merken tussen Engeland enerzijds en Wales, Schotland en m.n. Noord-Ierland anderzijds, waar de religieuze betrokkenheid relatief gezien groter is (Oakland 236).

trekken in J.K. Rowlings *Harry Potter*). We wijzen voorts op de ruim bemeten 'Body, mind and spirit' afdelingen in moderne Britse boekwinkels. Ook de spirituele bijeenkomsten te Stonehenge op de langste dag van het jaar en de opvallende concentratie van New Age-winkels én -aanhangers in een stadje als het Engelse Glastonbury kunnen als exponenten van de openheid voor de wereld van het spirituele genoemd worden.

In de moderne Nederlandse samenleving lijkt niet alleen het christelijk-religieuze maar ook het algemeen spirituele aspect minder duidelijk in het publieke leven aanwezig te zijn.

De wekelijkse televisie-uitzending van christelijke liederen b.v. wordt verzorgd door een omroep met een specifieke achterban en dient niet zozeer om godsdienstig-cultureel erfgoed in een pastoraal-liturgische setting aan te bieden, zoals bij de BBC gebeurt, maar uit pastoraal-evangelisatorische motieven. Een nationale gedachtenisviering, zoals b.v. na de Bijlmerramp plaatsvond in de RAI te Amsterdam, heeft bij ons een meer algemeen bezinnend dan een specifiek christelijk karakter. In de Nederlandse literatuur heeft de horrorroman nooit tot een literair genre kunnen uitgroeien. Zeker is in onze samenleving ook een hernieuwde aandacht voor het spirituele aan te treffen. Impliciet blijkt dat uit een duidelijke behoefte aan oriëntatie op zingeving en levensvragen en aan rituelen op belangrijke momenten in de levensloop<sup>29</sup>. Ook valt te wijzen op het reeds in 1.2 genoemde, groeiende aanbod van alternatieve therapieën en New Age-literatuur<sup>30</sup>, evenals op de aandacht voor zaken als 'channeling' in bepaalde televisieprogramma's. Toch hebben we de indruk dat de belangstelling voor (alternatieve) spiritualiteit in Groot-Brittannië groter is dan bij ons<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Deze in de pastorale praktijk te bespeuren behoefte sluit aan bij de constatering door de auteurs van het onderzoek *God in Nederland* dat "in tegenstelling tot wat we bij kerkelijkheid hebben gezien, in de mate waarin Nederlanders zichzelf als gelovig beschouwen sinds 1979 geen verandering is opgetreden en dat de betekenis van dat geloof sinds die tijd eerder sterker dan minder sterk is geworden" (Dekker e.a. 120); de auteurs nemen waar dat deze godsdienstigheid een meer individueel karakter heeft aangenomen en dat naast en buiten de gevestigde kerkelijke instituten allerlei nieuwe geloofsvormen en godsdienstige groeperingen ontstaan.

<sup>30</sup> Als indicator voor de groei van 'New Age' in ons land is te noemen de bij Aupers en Van Otterloo (99) weergegeven bevinding dat het circuit van alternatieve New Age-hulpverleners tegen het eind van de vorige eeuw reeds even groot was als dat van de RIAGG-volwassenenzorg. Als meer recent voorbeeld kan het op alternatieve spiritualiteit gerichte 'mindstyle' tijdschrift *Happinez* genoemd worden, dat in de korte tijd sinds zijn verschijning een flink lezerspubliek aan zich wist te binden en in 2006 werd uitgeroepen tot 'tijdschrift van het jaar'.

<sup>31</sup> Wat het alternatieve circuit in Nederland betreft: Aupers en Van Otterloo (97v) refereren aan een onderzoek van het Sociaal Cultureel Planbureau uit 1997 (*Secularisatie en Alternatieve Zingeving in Nederland*), waarbij o.a. de affiniteit van de Nederlandse bevolking met "New Age-achtige thema's" als holisme, reïncarnatie, zen, astrologie en bio-energetica werd onderzocht. Zij geven de resultaten op dit onderdeel als volgt weer: "Over het algemeen genomen bleek dat een meerderheid

Vanuit bovenstaande vergelijking zou het minder vanzelfsprekend kunnen lijken om -ter verkenning van de mogelijkheid in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg de dienst der genezing een plaats te geven- onderzoek te doen in Groot-Brittannië en de resultaten daarvan ‘over te hevelen’ naar ons eigen land. We hebben ons gericht op het Britse Burrswood, daar in ons eigen land geen soortgelijk instituut is te vinden. We beseffen dat de pastor in de Nederlandse situatie met het christelijke/geestelijke aanbod van de dienst der genezing mogelijk minder gemakkelijk aansluiting zal vinden dan in de Britse. Tegelijk moeten de verschillen tussen Engeland en Nederland niet te zeer uitvergroot worden. We wijzen zowel op de eerder genoemde visie van Brown als op de geconstateerde behoefte aan oriëntatie op zingeving en de waargenomen groeiende belangstelling voor alternatieve vormen van spiritualiteit ook in Nederland. Bovendien blijft ook in ons land de christelijke godsdienst invloed uitoefenen op het maatschappelijk leven<sup>32</sup>. Voor ons onderzoek betekent het relatieve verschil in geestelijk klimaat tussen Groot-Brittannië en Nederland, dat de handelingsaanbevelingen waar nodig aangepast zullen moeten worden aan de Nederlandse context. Daarin zal moeten doorklinken dat van de Nederlandse instituutspastor in een geseculariseerde samenleving, welke naar het lijkt minder open staat voor de spirituele wereld dan de Britse, in ieder geval de nodige voorzichtigheid en wijsheid verwacht mag worden bij het ter sprake brengen van de dienst der genezing, zowel ten overstaan van andere zorg- en behandeldisciplines als in het contact met patiënten en bewoners. We zullen bij de reflectie in het slothoofdstuk hierop uitgebreid ingaan. Het lijkt ons zinvol nu al te stellen, dat van de pastor die affiniteit heeft met de dienst der genezing verwacht mag worden, dat hij méér in zijn pastorale bagage heeft dan de dienst der genezing alleen en de kunst verstaat gesprekspartner en tochtgenoot te zijn ook van die geseculariseerde landgenoten, voor wie de spirituele wereld geen deel meer uitmaakt van hun dagelijks bestaan.

Tenslotte wijzen we erop dat de mogelijkheden van de dienst der genezing, in welke samenleving dan ook, alleen dán zinvol kunnen worden ingebracht,

---

van de bevolking enige kennis heeft van het merendeel van deze onderwerpen, maar dat ‘geloof’ en directe betrokkenheid veel minder voorkomen.” Een van de auteurs van het rapport spreekt daarom van een “sympathie op afstand”.

<sup>32</sup> De auteurs van het onderzoek *God in Nederland* concluderen dat de zichtbare invloed van de christelijke godsdienst op het maatschappelijk leven geringer is geworden, maar voegen daar aan toe “dat de christelijke godsdienst in Nederland beslist niet afwezig is (...) [T]egenover de veel gehoorde bewering dat godsdienst alleen nog maar voor het privé-leven van belang is, staat het feit dat godsdienst wel degelijk ook maatschappelijk van betekenis is. De in Nederland aanwezige godsdienstigheid en kerkelijkheid blijken medebepalend te zijn voor de maatschappelijke betrokkenheid van de mensen en voor de instandhouding van het sociaal kapitaal van onze samenleving” (Dekker e.a. 119).

wanneer zowel bij de pastor als bij zijn gesprekspartner(s) het gevoelen bestaat dat deze inbreng tot zegen kan zijn. Wanneer deze restrictie in acht wordt genomen, zou de dienst der genezing óók in de Nederlandse context het pastorale aanbod kunnen verrijken. Hier ligt o.i. de uiteindelijke rechtvaardiging aan de hand van het voorbeeld van het Engelse Burrswood nader te verkennen, hoe deze dienst ook hier te lande zou kunnen worden toegepast. Of een pastorale handeling ergens zinvol kan worden toegepast is ten diepste niet afhankelijk van de mate waarin algemene maatschappelijke openheid daarvoor zou bestaan, maar van de openheid en uitwerking in een specifieke context.

#### *1.4.3 De plaats van de dienst der genezing in de kerkelijke context*

Een laatste punt van -zeer duidelijk- verschil tussen de Britse en de Nederlandse situatie, dat in het verlengde ligt van het voorgaande, is de plaats van de dienst der genezing in de (kerkelijke) samenleving. Bestaat in Nederland binnen de gevestigde kerken de nodige terughoudendheid en eenzijdige beeldvorming met betrekking tot de dienst der genezing, zoals we aan het begin van dit hoofdstuk hebben uiteengezet, in Groot-Brittannië is de dienst der genezing in kerkelijke kringen een vertrouwd fenomeen geworden als gevolg van een eeuw reflectie op en praktijkervaring met de dienst der genezing binnen de Anglicaanse Kerk en door de invloed van de charismatische vernieuwing, die in vele wijkgemeentes is doorgesijpeld. Op de mededelingenborden van anglicaanse kathedralen en tal van parochiekerken b.v. wordt vandaag de dag een met regelmaat terugkerende 'healing service' aangekondigd. In zijn bijdrage aan het boek *Healing and Religion*, dat het onderwerp 'genezing' in zijn veelkleurige verschijningsvormen in het contemporaine Groot-Brittannië schetst, schrijft Percy: "(...) it is clear that many Christians now have expectations of divine power that can somehow relate to conditions associated with illness" (4); zelfs spreekt hij van "a trend that is present within many New Religious Movements and mainstream Christian denominations, namely a preoccupation with healing" (2, cursivering van de auteur). In dezelfde trant schrijft Maddocks: "It is now as rare to find a church not practising the healing ministry as it used to be as rare to find one that was."<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *Ministry* 229. Ook in de VS wordt de dienst der genezing in de gevestigde kerken een vertrouwd fenomeen. In het voorwoord op de 'Silver Anniversary Edition' van zijn boek *Healing* schrijft MacNutt: "The healing ministry has largely been accepted by the mainline churches: prayer groups can now meet in church basements on Wednesday nights and you can go to a team for healing prayer after communion on Sunday. Twenty-five years ago you were considered a little weird if you believed in praying for healing. Now it is much more acceptable" (11).

In de Nederlandse kerkelijke situatie is de pastor met affiniteit met de dienst der genezing in zekere zin nog steeds pionier. Tegelijk wordt na enkele decennia van reflectie en praktijkervaring in m.n. charismatische kringen nu ook bij ons in de gevestigde kerken een zekere kentering zichtbaar en maakt in zorginstellingen een groeiend aantal pastores gebruik van het ritueel van de ziekenzalving, zoals we eerder aangaven. Bovendien hangt in het alternatieve spirituele circuit genezing 'in de lucht', zoals we vermeldden aan het begin van dit hoofdstuk. Ondanks onze vanouds nuchtere, mede door een calvinistisch verleden en een rationele erfenis gevoede, geesteshouding liggen er o.i. ook in de Nederlandse instituuetsituatie mogelijkheden voor de toepassing van de dienst der genezing. Eventuele ontwikkeling van deze mogelijkheden vraagt in onze specifieke omstandigheden om een 'stevig' westers praktijkvoorbeeld, waarin academische, allopathische geneeskunde wordt gecombineerd met kerkelijk geautoriseerd pastoraat, zodat we weg kunnen blijven uit de sfeer van charlatanerie en sektarisme. Burrowswood pretendeert deze combinatie aan te bieden. In het vervolg van deze studie zullen we daarnaar verder onderzoek verrichten.

## **1.5 Het onderzoek**

Met de hier voorliggende studie hopen we primair een bijdrage te leveren aan de integratie van de dienst der genezing in het pastoraat van zorginstellingen, maar indirect ook aan de integratie van de dienst der genezing in zowel de theologische doordenking als de pastorale praktijk van de gevestigde Nederlandse kerken.

### *1.5.1 Doelstelling*

In een poging de in 1.3.3 geconstateerde leemte op het gebied van de theorievorming en praktijkervaring m.b.t. de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg op te vullen willen we in deze studie onderzoeken hoe de dienst der genezing kan functioneren in institutionele context.

Het doel dat we met deze studie voor ogen hebben, formuleren we als volgt:

*Het komen tot een eerste verkenning van de mogelijkheden de dienst der genezing een plaats te geven in de pastorale praktijk van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg.*

De relevantie van deze doelstelling omvat een maatschappelijke, een theoretische en een kerkelijke component. De *maatschappelijke relevantie* is gelegen in het komen tot een rijker aanbod van pastorale begeleiding van en

hulpverlening aan patiënten en bewoners in Nederlandse zorginstellingen. De *theoretische relevantie* is gelegen in het toespitsen van kennis met betrekking tot de dienst der genezing op de pastorale situatie van instellingen van gezondheidszorg in Nederland, een kennisgebied dat nog niet eerder beschreven is. De *kerkelijke relevantie* is secundair: indirect kan het onderzoek bijdragen aan een verdere theologische bezinning op de dienst der genezing in de gevestigde Nederlandse kerken en aan de toepassing van deze dienst in het basispastoraat.

#### 1.5.2 Opbouw

Om de doelstelling te bereiken bestuderen we -met inachtneming van hetgeen in par. 1.4 gezegd is- uitvoerig de aard en plaats van de dienst der genezing in het genoemde Engelse ziekenhuis. Eveneens maken we studie van de praktijk van de dienst der genezing in de ‘homes of healing’ van zijn stichtster, Dorothy Kerin.

Daar het terrein van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg nog weinig ontgonnen is en bovendien de dienst der genezing als zodanig in ons land nog weinig bekend is, lijkt het ons zinvol de specifieke thematiek van de dienst der genezing in zorginstellingen in te leiden met een pastoraal-theologische verkenning van de dienst der genezing in niet-institutionele context. We bestuderen daartoe het werk van een aantal representatieve pastoraal-theologen, die actief zijn of zijn geweest op het gebied van de dienst der genezing.

Na deze pastoraal-theologische inleiding en het daarop volgende materiaal over Dorothy Kerin en Burrswood vindt een spiegeling plaats van de belangrijkste thema's die zich tijdens het onderzoek hebben aangediend aan het bijbels-theologische gedachtegoed.

Onze keuze voor een *bijbels-theologische* reflectie is ingegeven door het feit dat de huidige dienst der genezing -tegen de achtergrond van oudtestamentische beloften en van Jezus' genezingsbediening- zijn wortels vindt in de genezingsopdracht van Jezus aan zijn leerlingen, zoals verwoord in de evangeliën en in praktijk gebracht blijkens het boek Handelingen en gedeeltes uit de paulinische brieven. Vanuit een contemporaine *kerkelijke* praxis willen we aldus terugkijken naar het aan de kerk toevertrouwde *bijbelse* erfgoed om in gesprek met de bijbelse traditie de dienst der genezing in zijn toepassing in zorginstellingen een verantwoorde plaats te geven en te behoeden voor eenzijdigheden.

Tenslotte komen de verschillende ‘draden’ van het onderzoek samen in het slothoofdstuk: aan de hand van materiaal, aangedragen vanuit resp. de pastorale theologie, de praktijk in de huizen van Dorothy Kerin, de contemporaine praktijk van Burrswood, en de bijbels-theologische bezinning, vindt reflectie plaats op de plek van de dienst der genezing in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg, waarbij ook de verhouding

wordt overdacht van de dienst der genezing tot andere vormen van geestelijke verzorging en tot de reguliere geneeskunde, en worden handelingsaanbevelingen gegeven.

De hoofdstukindeling is dan als volgt:

- hoofdstuk 1: Verkenning van het onderzoek
- hoofdstuk 2: De dienst der genezing in de pastorale theologie
- hoofdstuk 3: Dorothy Kerin
- hoofdstuk 4: Burrswood
- hoofdstuk 5: Bijbels-theologische bezinning
- hoofdstuk 6: Reflectie en concluderende aanbevelingen met betrekking tot Nederlandse zorginstellingen

### *1.5.3 Vraagstelling*

De vraagstelling van het onderzoek formuleren we aldus:

*Hoe functioneert de dienst der genezing*

*a. in de recente en actuele niet-institutionele theoretische doordenking en pastorale praktijk*

*en*

*b. in de theoretische doordenking en pastorale praktijk binnen de zorginstellingen gesticht door Dorothy Kerin?*

*Wat kan men vanuit deze doordenking en praktijk, en vanuit de bijbels-theologische reflectie daarop, leren met het oog op het pastorale handelen in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg?*

Vanuit deze vraagstelling komen we tot de volgende *hoofdvragen*:

*A. Op welke wijze krijgt de dienst der genezing vorm in de recente en huidige, niet-institutionele theoretische doordenking en pastorale praktijk in binnen- en buitenland?*

*B. Hoe functioneerde de dienst der genezing in theorie en praktijk binnen de 'homes of healing' van Dorothy Kerin?*

*C. Hoe functioneert de dienst der genezing in theorie en praktijk in het Engelse medisch centrum Burrswood vandaag de dag?*

*D. Hoe verhouden de in het voorgaande aangedragen theologische concepten en pastorale methoden zich tot de bijbelse traditie?*

*E. Wat kan het pastoraat in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg, ter aanvulling op bestaande vormen van geestelijke verzorging en de (para)medische zorg, van dit alles leren?*

De hoofdvragen A t/m E bepalen de onderzoeksscopus van de hoofdstukken 2 t/m 6: een antwoord op vraag A wordt gezocht in hoofdstuk 2 (pastorale theologie), de vragen B en C worden beantwoord in resp. hoofdstuk 3 (de praktijk van Dorothy Kerin) en hoofdstuk 4 (Burrswood), vraag D wordt beantwoord in hoofdstuk 5 (bijbelse theologie), een antwoord op vraag E tenslotte wordt gegeven in hoofdstuk 6.

De hoofdvragen verdelen we steeds onder in enkele deelvragen, die aan het begin van de betreffende hoofdstukken worden vermeld.

#### *1.5.4 Werkwijze*

Om de onderzoeksvraag te beantwoorden hebben we gebruik gemaakt van zowel literatuurstudie als van empirisch onderzoek.

Een antwoord op de vragen A, B en D is gezocht in de weg van de literatuurstudie. Ter beantwoording van vraag C hebben we naast literatuurstudie empirisch onderzoek verricht in het Engelse ziekenhuis Burrswood te Groombridge (Tunbridge Wells). Aan het begin van hoofdstuk 4 lichten we dit onderzoek nader toe.



## HOOFDSTUK 2. DE DIENST DER GENEZING IN DE PASTORALE THEOLOGIE

### 2.1 Inleiding

Alvorens ons te richten op de specifieke thematiek van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg, willen we in dit inleidende hoofdstuk de dienst der genezing bestuderen in meer algemene zin. We verkennen, hoe de dienst der genezing tot nu toe doordacht en gepraktiseerd is in niet-institutionele context, daar verreweg de meeste theorievorming en praktijkervaring in dit algemene kader is ontwikkeld en opgedaan. In de volgende twee hoofdstukken zullen we vervolgens het thema toespitsen en onderzoek doen naar het functioneren van de dienst der genezing in zorg-instellingen.

We geven de onderzoeksvragen bij dit hoofdstuk hieronder weer; eerst de hoofdvraag, daarna de deelvragen:

*A. Op welke wijze krijgt de dienst der genezing vorm in de huidige en recente, niet-institutionele theoretische doordenking en pastorale praktijk in binnen- en buitenland?*

*A/1. Binnen welk kader wordt de dienst der genezing in niet-institutioneel verband beoefend?*

*A/2. Wat zijn de theologische concepten, die hier als achtergrond van de dienst der genezing functioneren?*

*A/3. Wat zijn de gangbare methodes, waarvan men zich bij de uitoefening van de dienst der genezing bedient?*

De eerste deelvraag beantwoorden we in de volgende paragraaf. Op de tweede en derde deelvraag zoeken we een antwoord door het werk van een aantal pastoraal-theologen te bespreken die actief zijn (geweest) binnen de dienst der genezing.

## 2.2 Het kader

### 2.2.1 Sacramentele en charismatische richting

De contemporaine dienst der genezing wordt beoefend in met name twee kerkelijke richtingen: de sacramentele en de charismatische<sup>1</sup>.

De sacramentele richting vinden we in de Oosters-orthodoxe Kerk (waar alle eeuwen door de ziekenzalving gepraktiseerd is), de Rooms-katholieke Kerk (waar de zalving met olie na het Tweede Vaticaanse Concilie weer haar oorspronkelijke karakter van 'sacrament der zieken' heeft teruggekregen) en de Anglicaanse Kerk (waar de eerste editie van het Prayer Book van 1549 aanwijzingen bevatte voor het zalven van zieken<sup>2</sup> en het commissierapport van de Lambethconferentie van anglicaanse bisschoppen uit 1924 een fundamentele herbezinning op de dienst der genezing inluidde). De sacramentele richting legt nadruk op de ambtelijke praktisering van zalving en handoplegging. Zij wordt in Groot-Brittannië gerepresenteerd door o.a. enkele 'guilds' en 'missions' (Guild of Health \*1904, Guild of St. Raphael \*1915, Divine Healing Mission \*1905, London Healing Mission \*1920), die zich toeleggen op de beoefening van de dienst der genezing.

De charismatische richting heeft, als een tweede 'golf' van openheid voor en ervaring van het werk van de Heilige Geest, volgend op het ontstaan van de Pinksterbeweging aan het begin van de twintigste eeuw, sinds de jaren zestig van de vorige eeuw een plaats gevonden in allerlei kerken over de gehele wereld. De dienst der genezing speelt binnen gemeenten van charismatische signatuur een belangrijke rol. De nadruk ligt daarbij meer op de genezende charismata van individuele gemeenteleden dan op de ambtelijke en sacramentele uitoefening van handoplegging en zalving.

### 2.2.1 Verdere verkenning van het veld; te bespreken vertegenwoordigers

Van degenen, die binnen deze beide richtingen hebben geschreven over (en actief zijn [geweest] binnen) de dienst der genezing, bespreken we in hetgeen volgt enkele vooraanstaande vertegenwoordigers, afkomstig uit verschillende landen en met verschillende achtergronden. De nadruk ligt daarbij op het Engelse taalgebied, daar een hernieuwde bezinning op de dienst der genezing in de Anglicaanse Kerk sinds het begin van de vorige eeuw geleid heeft tot een stroom aan literatuur over dit onderwerp in Groot-

---

<sup>1</sup> Zie o.a. Gusmer, hoofdstuk 1; Kraan, *Opdat u*, hoofdstuk 2; *A Time to Heal*, hoofdstuk 1.

<sup>2</sup> Reeds in de herziening van 1552 werd vanuit een reformatorisch 'berustingsbesef' de zalvingsrite weggelaten; in latere edities is zij niet meer teruggekeerd (Gusmer 66).

Brittannië en in het kielzog daarvan, m.n. sinds de opkomst van de charismatische vernieuwing, tot een nog bredere stroom in Groot-Brittannië en Amerika.

Het aantal auteurs, dat in deze wat de dienst der genezing betreft toonaangevende landen heeft geschreven, is intussen aanzienlijk. We noemen de namen van een aantal personen, die -vanuit geheel verschillende achtergronden- over de dienst der genezing hebben geschreven, zonder overigens een volledig beeld te willen schetsen.

Voor Groot-Brittannië noemen we Percy Dearmer, Dorothy Kerin, J.R. Pridie, E. Howard Cobb, James M. Hickson, Charles Harris, Evelyn Frost, Leslie D. Weatherhead, George Bennett, J. Cameron Peddie, Jim Wilson, Michael Wilson, R.A. Lambourne, Anne S. White, Charles W. Gusmer, Rex Gardner, John Richards, Frank Wright, Christopher Hamel Cooke, Howard Booth, Kenneth McAll, Michael Harper, Stephen Parsons, Mark Pearson, David en Mary Pytches, Morris Maddocks, Russ Parker, Michael Perry, Christopher Gower, John Wilkinson, Ian Cowie, Keith Warrington en George Hacker.

Voor de VS noemen we Agnes Sanford, Ruth Carter Stapleton, Kathryn Kuhlman, Emily G. Neal, Morton T. Kelsey, Rita Bennett, David A. Seamands, Michael Scanlan, Betty Tapscott, John H. Hampsch, Francis MacNutt, Barbara L. Shlemon, de familie Linn, John Wimber, Leanne Payne en Kenneth L. Bakken; voorts noemen we voor Canada Henry W. Frost.

Behalve op Groot-Brittannië en de V.S. richten we onze blik ook op Nederland, waar de dienst der genezing m.n. sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw onderwerp is geweest van een relatief kleine, maar nog steeds voortdurende hoeveelheid publicaties.

In ons land is al over de dienst der genezing geschreven aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw en het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw (we noemen de radicale ‘gebedsgenezers’ Willem Hazenberg en C.R. van Leeuwen en de meer gematigde pinksterleider G.R. Polman). In de loop van de afgelopen decennia zijn van de hand van verschillende auteurs verscheidene uitgaven tot stand gekomen. We noemen eerst de hervormde predikant W.A. Plug, die de invloed onderging van de Möttlinger beweging en in 1946 verbonden werd aan pastoraal centrum De Hezenberg te Hattem. Volgend op de gebedscampagnes van de Duitser H. Zaiss (doorwerkend in geschriften van o.a. F.A. Stroethoff) en de Amerikaan T.L. Osborn (doorwerkend in geschriften van o.a. J. Maasbach) verschenen vanaf de jaren vijftig van de vorige eeuw publicaties van de hand van enkele hervormde theologen (A.J. Rasker, P.A. Elderenbosch). Sinds haar oprichting in 1953 werkte de Nederlandse Lucasorde mee aan verschillende, deels vanuit het Engels vertaalde, uitgaven (we noemen i.v.m. de Lucasorde de namen van P.C. van Leeuwen en Rob van Essen). Vanaf de jaren zeventig verschenen boeken en artikelen vanuit de charismatische richting (o.a. W.W. Verhoef, K.J. Kraan, W.C. van Dam, Jean-Jacques Suurmond, Martien Parmentier). Recentelijk zagen enkele uitgaven het licht vanuit reformatorische hoek (M.J. Paul e.a.) en vanuit evangelische (Willem J. Ouweneel) en ‘volle evangelie’-achtergrond (Jan Zijlstra).

Hoewel ook in het Duitse taalgebied publicaties tot stand zijn gekomen over de dienst der genezing<sup>3</sup>, beperken we ons in dit hoofdstuk tot het Engelse en het Nederlandse taalgebied. Onze keuze voor Groot-Brittannië en de VS is ingegeven door de toonaangevende plaats die de Engelstalige literatuur op het gebied van de dienst der genezing vervult en -wat Groot-Brittannië betreft- door het gegeven dat we in een Britse zorginstelling ons praktijkonderzoek hebben verricht. Onze keus voor Nederland heeft te maken met het doel van deze studie: om te komen tot een eerste verkenning van de mogelijkheden de dienst der genezing een plaats te geven in Nederlandse zorginstellingen lijkt het ons van belang (ook) kennis te maken met het denken over deze dienst in de Nederlandse context.

We behandelen in het vervolg twee vertegenwoordigers uit Groot-Brittannië, twee uit de Verenigde Staten en twee uit Nederland. We beperken ons bij onze keuze tot het tijdvak van de laatste decennia, daar in deze periode de theoretische doordenking van en praktische ervaring met de dienst der genezing op brede schaal op gang is gekomen. Sommige van de te bespreken vertegenwoordigers behoren tot de sacramentele richting, anderen hebben een meer charismatische achtergrond. Soms ook lopen beide achtergronden in elkaar over. De betreffende auteurs behoren tot verschillende kerkelijke denominaties.

Van de velen die in Groot-Brittannië actief zijn (geweest) in de dienst der genezing bespreken we als representanten de anglicaanse theologen Bennett en Maddocks, die beiden tot de sacramentele richting behoren.

Allereerst behandelen we *George Bennett*, die een pioniersrol heeft vervuld in de Britse dienst der genezing. Bennett studeerde aanvankelijk geneeskunde en gaf later als priester leiding aan 'The Crowhurst Home of Healing'. De keuze voor Bennett is in het kader van het onderwerp van deze studie mede ingegeven door zijn belangstelling voor zowel geneeskunde als theologie.

Vervolgens geven we aandacht aan het werk van *Morris Maddocks*, die als vriend en leerling van Bennett<sup>4</sup> in zijn boeken meermalen op diens gedachtegoed teruggrijpt. De keuze voor Maddocks is ingegeven door het feit dat hij in de Britse samenleving als een van de leidinggevende theologen wordt

---

<sup>3</sup> We noemen de namen van o.a. Arnold Bittlinger, Kurt E. Koch, Friedrich Aschoff, Paul Toasperm, Hans-Diether Reimer, Walter J. Hollenweger, Gottfried Wenzelmann, Wolfhard Margies en Siegfried Schwemmer.

<sup>4</sup> Bennett was Maddocks 'supervisor', toen de laatste priester werd. Bij Bennetts begrafenis heeft Maddocks de homilie gehouden. Hij is Bennett opgevolgd als voorzitter van de Divine Healing Mission. In *The Christian Healing Ministry* spreekt Maddocks over Bennett als degene "who instructed me (...) in the healing ministry" (236).

beschouwd op het gebied van de contemporaine dienst der genezing en dat hij jarenlang als ‘Bishop Visitor’ direct betrokken is geweest bij medisch centrum Burrswood, waar we in het kader van deze studie ons praktijkonderzoek hebben verricht (zie hoofdstuk 4)<sup>5</sup>.

Van de Amerikaanse schrijvers behandelen we *Francis MacNutt* (rooms-katholiek, ex-dominicaan), die met zijn veelverkochte boeken in de afgelopen decennia wereldwijd een belangrijke bijdrage heeft geleverd aan de doordenking van de dienst der genezing en over het algemeen als autoriteit wordt beschouwd op dit terrein. In verband met het onderwerp van deze studie merken we op dat hij na een pre-medische opleiding wilde beginnen aan zijn studie geneeskunde, toen hij in 1944 voor het Amerikaanse leger werd gerecruteerd. De volgende twee jaren diende hij in de Medische Dienst van het leger als ‘surgical technician’, meestal werkend in de operatiekaner van een legerhospitaal in Missouri<sup>6</sup>.

Vervolgens bespreken we de familie Linn (de gebroeders *Dennis* en *Matthew*, rooms-katholiek en jezuïet, en Dennis’ echtgenote *Sheila*), die in hoog tempo velerlei boeken produceren over (innerlijke) genezing en daarmee een belangrijk stempel drukken op de huidige praktijk van de dienst der genezing in de Verenigde Staten en daarbuiten. In het kader van het onderwerp van deze studie is het van belang op te merken dat de Linns streven naar een integratie van psychologie/geneeskunde enerzijds en spiritualiteit/gebed om genezing anderzijds.

Zowel bij MacNutt als bij de Linns lopen sacramentele en charismatische achtergronden in elkaar over.

Van de auteurs met een Nederlandse achtergrond bespreken we wijlen *Karel Kraan* (gereformeerd), daar hij in ons taalgebied het meest uitvoerig geschreven heeft over de dienst der genezing en beschouwd kan worden als een van de pioniers van deze dienst in de Nederlandse samenleving.

Naast hem plaatsen we tenslotte *Martien Parmentier* (oud-katholiek), evenals destijds Kraan actief binnen de Charismatische Werkgemeenschap Nederland. We bespreken zijn gedachtegoed, daar hij in vergelijking met Kraan geheel eigen wegen gaat, die aanzetten tot verdere reflectie<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Over het leven van de stichtster van dit ziekenhuis schreef hij bovendien een boek, *The Vision of Dorothy Kerin*.

<sup>6</sup> MacNutt noemt zijn toenmalige verlangen arts te worden een eerste voorbereiding op zijn latere taak in de dienst der genezing (*Healing* 4).

<sup>7</sup> Vanwege het onderwerp van onze studie had onze aandacht ook kunnen uitgaan naar vertegenwoordigers van de Nederlandse Lucasorde, die een gemeenschap wil zijn waarin werkers uit o.a. het pastoraat en de gezondheidszorg samenwerken tot herstel van de dienst der genezing in de plaatselijke kerken. Hoewel deze orde enkele publicaties het licht heeft doen zien op het snijvlak van (para)medische professie en dienst der genezing (Van Essen en Van der Leer [red.], Tuckwell en Flagg [Ned. vert.]), bespreken we geen vertegenwoordiger(s) van deze richting, daar

In een later stadium zullen we trachten de resultaten van dit (niet-institutionele) literatuuronderzoek vruchtbaar te maken voor de institutionele praktijk van de dienst der genezing in zorginstellingen.

### 2.3 George Bennett

George Bennett (1913-1978) studeerde geneeskunde, toen hij tot geloof kwam en overging naar de studie van de theologie. Hij werd in 1935 tot priester gewijd. Al vroeg in zijn loopbaan werd hij bepaald bij de dienst der genezing. Hij diende tijdens de oorlog een parochie te Coventry, later werd hij pastor in een toonaangevend psychiatrisch ziekenhuis te Northampton en vervolgens industriepredikant, opnieuw in Coventry. Daar werd hij geroepen de leiding op zich te nemen van de 'Divine Healing Mission' te Londen, een genootschap gericht op de voorbede voor zieken. Vrijwel tegelijkertijd kreeg hij ook de leiding toebedeeld over 'The Anglican Home of Divine Healing' (later 'The Crowhurst Home of Healing') te Crowhurst (Sussex), een christelijk rust- en herstellingsoord met accent op de dienst der genezing, dat onder zijn leiding tot nieuwe bloei en grote uitbreiding kwam. Na hier 11½ jaar werkzaam te zijn geweest wijdde Bennett zich tenslotte geheel aan het missiewerk m.b.t. de dienst der genezing, zowel in Groot-Brittannië als daarbuiten.



Van de hand van deze pionier van de dienst der genezing in Engeland verscheen een viertal boeken: *Miracle at Crowhurst* (in het vervolg afgekort als *Miracle*), een verslag van zijn bediening aldaar; *The Heart of Healing* (in het vervolg *Heart*), een inleiding op de plaats van de dienst der genezing binnen het geheel van de bediening der kerk; *In His Healing Steps* (in het vervolg *Steps*), een diepgaander bespreking van vragen en problemen rondom ziekte en lijden; en *Commissioned to Heal* (in het vervolg *Commissioned*), een na zijn dood uitgegeven bundel met verzamelde artikelen over de dienst der genezing.

Bennett laat in zijn boeken vanuit zijn brede pastorale ervaring tal van aspecten van de dienst der genezing de revue passeren. De doordenking vindt voornamelijk plaats door spiegeling van zijn ervaringen aan het bijbels getuigenis, m.n. dat van de evangeliën. In zijn boeken is een aantal

---

van de i.s.m. de Lucasorde uitgegeven geschriften een belangrijk deel zijn oorsprong vindt in de Engelstalige wereld en meer substantiële Nederlandse bijdragen o.i. hier ontbreken.

conceptuele thema's te onderscheiden, evenals een diversiteit aan werkwijzen<sup>8</sup>, die we hieronder zullen weergeven. Wat Bennett schrijft heeft soms een enigszins fragmentarisch karakter. In het navolgende is geprobeerd zijn gedachtegoed zo coherent mogelijk weer te geven. We sluiten af met een evaluatie van zijn denkbeelden.

### *2.3.1 De centrale plaats van de opgestane Christus*

Bennett neemt in zijn denken over genezing een christocentrische positie in. De komst van Jezus in de wereld betekent z.i. de bevrijding van de machten van het kwaad, die over de aarde gekomen zijn ten tijde van de 'val' van de mens. Als tweede Adam verbreekt Jezus de gevolgen van Adams val, nl. de macht van zonde, ziekte en dood. De kern van Bennetts genezingstheologie klinkt o.i. door in zijn volgende omschrijving van Jezus' zending: "His mission was, and is, to rescue mankind from the Fall and from all its consequences, to overthrow Satan and all his works, to establish His own kingdom, to bring mankind back home to His Father, our Father" (*Commissioned* 5).

In zijn christologie legt Bennett nadruk op de verheerlijking van Christus, meer dan op diens lijden en kruisiging: genezing is een vrucht van Christus' paasoverwinning. Het is Christus die op de Goede Vrijdag het finale gevecht met de vijand heeft gestreden en op Pasen de machten van zonde én ziekte voor altijd heeft overwonnen. De wereld na Pasen is daarom een getransformeerde wereld. Als Overwinnaar die de grenzeloze hulpbronnen van God bij zich draagt, is Jezus gisteren en heden en voor altijd dezelfde. Door de kracht van zijn opstanding vindt genezing plaats. Bennetts genezingstheologie laat zich naar onze mening vooral kenmerken als 'theologia gloriae'. Het lijden van Christus komt bij hem wel aan bod, maar veel minder uitdrukkelijk<sup>9</sup> en dan met name als uiting van Christus' medelijden met en begrip voor ons lijden.

De dienst der genezing is voor Bennett direct verbonden aan de verspreiding van de kennis van Jezus Christus en aan diens verheerlijking. Deze dienst onderscheidt zich van genezing met een esoterisch karakter en van het werk van mensen die met een aangeboren gave los van deze context aan 'faith-

---

<sup>8</sup> Onder de formele noemer 'werkwijzen' of 'methoden' verstaan we, overeenkomstig de etymologie van het woord methode ("naar de weg"), in deze studie de wegen waarlangs men komt tot genezend handelen. In die brede betekenis kunnen ook gebed, sacramenten en charismata als 'methoden' worden aangeduid.

<sup>9</sup> "We can't by-pass the Cross. (...) But we were not meant to stay there for ever. We were meant to go to the Cross and through the Cross and find, on the other side, the victory" (*Commissioned* 66).

healing' doen. "We are not concerned with any kind of healing which is not connected with the Gospel. What we are concerned with is the bringing in of the full power of our Saviour Jesus Christ into the total lives of men and women (...)" (*Commissioned* 38). Het gaat Bennett dan ook niet om de individuele genezer die de gave van de genezing heeft, maar om Christus die geneest binnen de context van zijn kerk. "It is not the gift that heals, but the power of the risen Christ, Who is not dependent for His mighty working on someone who happens to have the gift" (*Heart* 39v).

### 2.3.2 De komst van het Koninkrijk: strijd, prediking en genezing

Ziekte en zonde zijn voor Bennett vijandige, duivelse indringers die Gods gevallen schepping doordringen en die te karakteriseren zijn als "twin destroyers" (*Commissioned* 2). Tegen ziekte past z.i. alleen een niet-berustende houding: "We are called not to resignation in the face of suffering but to an active hostility towards it" (*Steps* 52). Ziekte is uiteindelijk niet Gods wil; God staat ook geen ziekte toe voor een speciaal doel, b.v. om de waarde van het lijden te leren kennen of een dieper begrip of medelijden te leren. De wil van Christus inzake genezing is uitsluitend positief. Niet het evangelie, maar de 'intellectuele wijsheid' van de Grieks-Romeinse filosofie bracht de prediking van berusting in de kerk.

De strijd tegen ziekte moet gezien worden in het licht van de komst van Gods Koninkrijk in de bediening van Jezus: "The healing ministry of Jesus is (...) something more than just a proof of His Messiahship and even more than just that of a great healer bringing release and happiness to a few sick folk in Galilee long ago. He was demonstrating that in Him the power of a new dimension had entered into this fallen world. Every healing work that He performed was a proclamation of His gospel. It was a 'sign' (...) of the glorious activity of His Kingdom" (*Steps* 51v). Elke genezing van Jezus was volgens Bennett een zichtbaar worden van zijn Koninkrijk, een manifestatie van Gods volkomen wil en een proclamatie van zijn overwinning op de Satan. Steeds wanneer Jezus iemand genas, maakte Hij de gevolgen van de zondeval ongedaan en herstelde Hij het verloren gegane beeld van de mens. De bediening van Jezus was tweevoudig: Hij verkondigde het Koninkrijk en genas de zieken: "The two went together, side by side and hand in hand" (*Commissioned* 36). Jezus zendt zijn gemeente uit om in de kracht van zijn opstanding zijn werk voort te zetten. Hij draagt zijn leerlingen dezelfde tweevoudige taak op: "Verkondigt het Koninkrijk en geneest de zieken." "(...) the proclamation of the gospel is really the preaching of the Kingdom and the healing of the sick. The two must go together. They are integral to the whole Gospel" (*Commissioned* 36).



### 2.3.3 Scheppende energie en geloof in Christus

Vanuit zijn genezingspraktijk is Bennett genezing gaan zien als de overdracht van ‘scheppende energie’ aan een zieke via de bemiddeling van degene die voor hem/haar bidt. God heeft zijn schepping niet eenmaal afgerond, maar is nog steeds met zijn scheppingswerk bezig: “The forces of His creative energies have never been withdrawn. They are all about us in each passing moment and continuously at work within us” (*Heart* 75v).

Het waren deze scheppende en helende krachten die ongehinderd door Jezus heenstroomden: “Being in perfect attunement with God He was filled with a continuous stream of healing energy that touched with power and transformed the lives of all who came to Him in faith” (*Steps* 22).

Door het geloof, door Bennett een ‘kanaal’ of ‘pijpleiding’ genoemd waarlangs Christus’ zegeningen kunnen stromen, komen deze krachten ook tot onze beschikking: “[A] new act of creation enters into our human life where the quality of the environment is dominated by the presence of expectant faith” (*Heart* 87). Het lijkt er volgens Bennett op, dat geloof een energie voortbrengt, die kan worden omgezet in materiële vorm. Ook de sacramenten (Bennett noemt als voorbeeld de zalving en de heilige communie) kunnen kanalen worden, waardoor de helende krachten van het heelal ofwel de vruchten van de overwinning van de Heer vloeien<sup>10</sup>.

Uit de laatste gelijkstelling blijkt, dat volgens Bennett het beschikbaar komen van helende energie te danken is aan Christus. Meer specifiek noemt Bennett in dit verband Christus’ delen in onze zonden en ziekten, de door Hem tot stand gebrachte overeenstemming (“attunement”) tussen de mens en zijn Schepper, en zijn paasoverwinning. Op grond daarvan geldt: “To use the name of Jesus is to open the channel through which the God who made us and all creation can pour His saving and His healing love” (*Steps* 32).

### 2.3.4 Héél de mens

Zoals in Jezus’ genezingsbediening de mens als een geheel werd beschouwd, zo geldt voor Bennett ook in de hedendaagse dienst der genezing, dat het evangelie betrokken wordt op elk deel van het menselijk zijn: “Jesus came to break down the walls of our prison and to set us free in spirit, mind and body. His concern was for the whole man and not simply for the rescuing of our souls from the powers of evil” (*Commissioned* 36).

---

<sup>10</sup> In één alinea schrijft Bennett: “Through [Holy Communion] there flow the fruits of our Lord’s victory into every part of our being”, in de daarop volgende: “In [Jesus’] hands the simple, material things become means of grace, channels through which the healing energies of the universe flow” (*Steps* 112v).

Daarenboven strekt de dienst der genezing zich uit tot de omgeving van de mens: diens relaties met andere mensen, met zijn dagelijkse werk en met de natuur. Bennett citeert Rom.8:19 om aan te geven dat in Gods verlossing geheel de schepping betrokken zal worden (*Commissioned* 44). Zoals de natuur samen met de mens heeft gedeeld in de gevolgen van de ‘val’, zo zal zij met hem betrokken worden in de uiteindelijke ontvouwing van Gods volmaakte wil. Vanuit deze optiek acht Bennett ook het bidden voor dieren en planten zinvol.

### 2.3.5 Diepere lagen in ziekte

Vele ziekten zijn volgens Bennett lichamelijke uitingen van oorspronkelijk emotionele kwetsuren; de wortel van een lichamelijke kwaal kan liggen in het “inner self”. Het lichaam reageert bij een verkeerd omgaan met deze emotionele kwetsuren als “shock-absorber” en wordt ziek.

Omdat volgens Bennett het antwoord op een kwetsuur beslissend is voor iemands gezondheid, is het belangrijk dat men op kwetsuren positief reageert, dat is in de visie van Bennett: het verdriet aanvaardt en het een plaats geeft in zijn/haar leven: “[I]f we are ultimately to reach that perfection which the Father has for every one of us then we have somehow to accept all that comes, of ‘good’ and ‘ill’ as within His purposes” (*Commissioned* 19). Bennett spreekt in dit verband over het kruis opnemen en het –vanuit het geloof- met Liefde vullen. Hij wijst op het voorbeeld van Jezus, die alle pijn die op Hem af kwam in zich opnam, daarop positief reageerde, en juist daardoor open kon blijven voor de andere zijde van het ‘volmaakte leven’ van Gods Koninkrijk waarvan Hij de tekenen oprichtte (*Heart* 44v).

Bennett kan hier gemakkelijk misverstaan worden. Hij pleit niet voor een gelaten, berustend ondergaan van innerlijk lijden, maar spoort aan dwars door het verdriet heen te gaan zonder ervoor weg te lopen of erin te blijven steken. In het laatste geval kan in zijn visie lichamelijke ziekte ontstaan.

Behalve de zojuist aangeduide twee niveaus van de lichamelijke kwaal en zijn achterliggende emotionele oorzaak spreekt Bennett n.a.v. het verhaal van de verkromde vrouw in Lukas 13 over een derde en diepste niveau, “the deep stratum of evil consequent upon the fall” (*Steps* 99), het niveau van destructieve satanische machten, die mensen ook lichamelijk kunnen kwellen.

Genezing betekent voor hem dan ook niet slechts het oplossen van ziektes en kwalen, maar het tot stand komen van een verhouding met Jezus zelf, een verhouding die ook de diepste lagen in het bestaan raakt. Bennett verwijst in dit verband naar het verhaal van de bloedvloeiende vrouw uit Markus 5, die

uiteindelijk te horen krijgt: “Dochter<sup>11</sup>, uw geloof heeft u behouden, ga heen in vrede”; hij merkt daarbij op: “She had sought a cure; she had found wholeness” (*Steps* 89).

Het bijzondere van het pastoraat in relatie tot de psychiatrie komt volgens Bennett daarin tot uiting, dat de psychiatrie alleen toekomt aan het 1<sup>e</sup> en 2<sup>e</sup> niveau van de ziekteproblematiek, terwijl het pastoraat aandacht heeft voor de hele mens, inclusief de laag van ‘de boze’.

### 2.3.6 *Gradaties van genezing*

Het is Francis MacNutt, die op genuanceerde wijze de verschillende gradaties van genezing heeft beschreven (zie beneden): niet ieder geneest volkomen in alle opzichten. Bennett verwacht wel steeds de doorwerking van Gods genezende genade, maar ook voor hem betekent genezing niet altijd volkomen lichamelijk of psychisch herstel: “Though one has seen His healing power at work in the lives of all kinds of physical and mental suffering and therefore has learned to rule out nothing as impossible with God, one is also reminded of those folk who, though not having been completely healed of their illness, yet have been absolutely and completely filled with the knowledge of His healing grace at work in them” (*Commissioned* 28). De voorbeelden die Bennett geeft in *In His Healing Steps* maken duidelijk, dat genezing voor hem meer is dan geheel beter worden. Naast de genezing van een jonge vrouw met kanker in zijn bediening plaatst hij een situatie waarin de ziekte bleef, maar de pijn verdween en een nieuwe geestelijke uitstraling merkbaar werd. Ook beschrijft hij hoe na de geboorte van een geestelijk gehandicapte baby de ouders uiteindelijk inwendig vrede vonden. “We cannot predict or predetermine what His power will do. But we listen, we share and we minister in the power of His name. That is all He calls us to do. The results are His (...)” (*Steps* 56).

### 2.3.7 *Pastoraat en andere hulpverlenende disciplines*

Het is dezelfde God die volgens Bennett werkt door ‘goddelijke’ en medische genezing; daarom is onderlinge doorverwijzing en samenwerking tussen pastor en arts belangrijk. Ook Jezus schroomde niet een algemeen middel als speeksel te gebruiken. “Divine healing and medicine (...) are

---

<sup>11</sup> Bennett is niet altijd even nauwkeurig. Dat hij spreekt over een verhouding tot Jezus en in dat verband verwijst naar Jezus’ aanspraak “dochter” is welbeschouwd onjuist. Het gaat in Mk.5 om de in de persoon van Jezus vernieuwde verbondsrelatie tussen *God* en zijn volk, waarbinnen de vrouw in kwestie wordt opgenomen. Zie 5.3.7.3B.

working for the same side even though from different planes” (*Steps* 111). Geneeskunde is voor Bennett “a sacred thing” (*Heart* 105) en medicijnen zijn, mits juist gebruikt, een gave van God. Medische behandeling kan zelfs een genademiddel worden, “whereby the treatment is not only valid in its own right but is also a channel, hallowed by (...) prayer, of the divine love and compassion” (*Steps* 112).

Bij alle overeenkomst is er volgens Bennett ook verschil: de geneeskunde houdt zich bezig met herstel (“cure”) van ziektes (“a specific treatment for a specific complaint”, *Heart* 102), ‘divine healing’ houdt zich bezig met de heling van de *gehele menselijke persoon*.

Een ander verschil is, dat geneeskunde noch psychologie volledig kunnen beantwoorden aan de specifieke opdracht die Jezus zijn kerk gaf, nl. om het Koninkrijk te prediken en de zieken te genezen (*Commissioned* 47). Typerend voor de dienst der genezing is, dat deze geworteld is in Gods verlossende genade in Christus; genezingen in de dienst der genezing zijn *tekenen van de nieuwe orde* van Gods Koninkrijk: zij zouden er niet kunnen zijn, als Christus niet was gekomen<sup>12</sup>.

### 2.3.8 Grondhouding: “helende eigenschappen”

Bennett onderscheidt aan de kant van de hulpzoekende (maar ook aan de kant van de pastor) drie innerlijke eigenschappen die tot genezing kunnen leiden (“healing qualities”): aanvaarding, verwachtend geloof en overgave. Deze zijn z.i. van vitaal belang om de bediening krachtig te laten verlopen.

#### 1. Aanvaarding

Het gaat hier om aanvaarding van zichzelf zoals men is, met alle vragen en twijfels die de nood van het moment met zich mee brengt en om aanvaarding van de situatie. Precies zoals men is, mag men voor God verschijnen.

#### 2. Verwachtend geloof

Door het geloof komen Gods helende krachten tot onze beschikking. Een nieuwe ‘scheppingsdaad’ (zie boven bij 2.3.3) kan ons menselijk leven binnenkomen. God vraagt alleen van ons om onze harten open te houden

---

<sup>12</sup> Bennett wil zeggen dat de christelijke dienst der genezing er niet zou zijn geweest als met Christus niet de genadevolle tijd van Gods Koninkrijk was nabijgekomen. Hij doet geen uitspraak over de (on)mogelijkheid van wonderen vóór de tijd van Jezus.

voor het binnendringen van de scheppende energie van zijn genezende liefde. Dit geloof wordt gewekt door het zien van Christus en het weten wat Hij kan doen. Het geloof heeft een kanaliserende functie: “Faith itself does not heal. What faith does is to release the power already there and to provide a channel through which the Lord’s healing energies may flow” (*Steps* 73).

Geloven betekent volgens Bennett niet dogmatisch correct geloven. N.a.v. het verhaal van de bloedvloeiende vrouw, die slechts geloofde in de kracht van de aanraking (Mk.5:25vv), merkt Bennett op: “(...) the Lord used her simple faith just as it was. One of the surprising things about this ministry [of healing] is that it often seems to be those who are on or beyond the fringe of the orthodox Christian church, and who have little understanding of what we really believe, who are most readily and powerfully blessed (...). No matter how apparently poor the quality of faith, how strange the ideas about Christian belief, if it is real and sincere in its own right, the Lord will use it” (*Steps* 84).

De pastor, niet in eerste instantie de hulpzoekende, is geroepen zich gelovig op te stellen: “[T]he whole onus of faith is on the minister or helper” (*Heart* 88, vgl. *Commissioned* 32). Ook Jezus verwachtte niet altijd geloof van degenen die zijn hulp zochten. Bennett geeft o.a. het voorbeeld van de gekromde vrouw uit Lk.13:10vv. Het geloof van de hulpzoekende kan door het geloof van de bedienaar worden opgeroepen. Ook een naaste van degene die lijdt of een groep naasten kunnen in geloof om hulp vragen.

In de context van genezing gaat het volgens Bennett om een specifiek geloof, niet slechts om het steeds-aanwezige geloof van de christen. Geloof in de context van genezing is “a quality evoked for a special occasion to meet with a specific need” (*Heart* 86), dat zijn vervulling vindt in een volkomen overgave aan de Bron van alle bestaan. Het is uiteindelijk een gave, uitgestort door de Heilige Geest voor de nood van het moment.

### 3. Overgave

Van belang volgens Bennett is voorts een houding van volkomen overgave van zowel de hulpzoekende als de pastor aan wat Christus ook maar gaat doen, van overgave aan zijn wil: “And that is always far better than our desires, however holy, however compassionate, however good” (*Commissioned* 13). De hulpzoekende legt zijn moeilijkheden neer aan de voeten van Christus zonder ze weer op te nemen: “This is not resignation; it is a glad and joyful acceptance of whatever the outcome might be” (*Heart* 89). Evenals Dorothy Kerin (zie het volgende hoofdstuk) benadrukt Bennett het belang van het afgeven van de problematiek aan God en het afwachten van zijn hulp op zijn tijd. Het enige, dat werkelijk telt is zichzelf verliezen in (de eisen van) Gods Koninkrijk: “Put God first. Put the Holy

Spirit first. Wait upon Him and give yourself and all your ideas in surrender to Him. Then leave it. Leave it entirely in His hands. He will perform what is best. In His time, which is always the best time!” (*Commissioned* 70). Evenzo geldt voor de pastor: “[A]t the moment of ministration (...) only one thing matters and that is to lose ourselves in a complete attunement to the divine presence” (*Steps* 26).

Bennett omschrijft deze houding van overgave van de pastor nader met twee sleutelwoorden: “awareness” en “obedience”. Onder “awareness” verstaat hij het zich bewust worden van de beweging van Gods Geest. Uit deze openheid groeit een intuïtieve gevoeligheid voor degenen die hulp zoeken en voor de inwendige directieven van de Geest m.b.t. de aard van het benodigde pastorale handelen. Onder “obedience” verstaat hij de gehoorzaamheid aan de gegeven leiding, de daadwerkelijke afstemming op de omringende tegenwoordigheid van de levende Christus: “[O]ur orders on what we are to say and to do come from above and to them we must respond obediently” (*Steps* 77).

### 2.3.9 Het pastoraal gesprek (“the interview”)

Bennett onderscheidt vier stappen of stadia in het pastoraal gesprek<sup>13</sup>:

#### 1. De voorbereiding

De belangrijkste voorbereiding op het gesprek bestaat in Bennetts visie uit gebed: “The depth of an interview with a sick person and the divine power that comes through to him in the ministration that follows are very largely decided by the degree of prayerful preparation given to it beforehand” (*Heart* 75). Vanuit deze biddende voorbereiding komt ook de geestelijke leiding tijdens het gesprek voort: “If the time of preparation is used to be with Christ, to abide in His Spirit, what has to be said and what has to be done for the sufferer will be shown ‘in that hour’” (*Heart* 75). De plicht tot geestelijke voorbereiding ligt in eerste instantie bij de pastor zelf, niet zozeer bij degene die hulp zoekt.

---

<sup>13</sup> Het door Bennett geschetste gespreksmodel sluit aan bij gangbare praktijken (vgl. Heitink, *Pastorale zorg* 246v), maar krijgt een specifieke kleur door zijn gerichtheid op genezing.

## *2. Het gesprek zelf ("the conversation")*

Het gesprek is tweeledig. Het omvat zowel de ik-gij relatie tussen de hulpzoekende en de pastor, waarbij het luisteren centraal staat, als het gesprek tussen de pastor en de verrezen Christus dan wel de Heilige Geest. Van belang is een empathisch luisteren, dat hulpzoeker en pastor aan elkaar verbindt in een "empathetic bond" (*Heart* 79).

De ontlasting ("unburdening") die op deze wijze tot stand gebracht wordt, is mede van belang, opdat in het stadium van de bediening (zie hieronder) de problemen gemakkelijker in het helende licht van Christus kunnen worden geplaatst.

## *3. De bediening*

Verschillende vormen van bediening staan de pastor ter beschikking: handoplegging, zalving, de sacramenten, woorden uit de bijbel en het gebed. De pastor laat zich leiden in het maken van een keuze uit deze vormen.

## *4. De nazorg*

Hier noemt Bennett de mogelijkheid van verdere begeleiding, b.v. door een woord van bemoediging of een latere ondersteunende handoplegging volgens op de "main one" (*Heart* 83).

### *2.3.10 Werkwijzen: "gaven van genezing"*

Bennett spreekt niet over de gave, maar de gaven van genezing ("gifts of healing", met verwijzing naar 1 Korinthe 12). Hij bedoelt daarmee de verschillende wijzen waarop de dienst der genezing kan worden uitgevoerd:

#### *1. Luisteren*

Luisteren is voor Bennett de belangrijkste van de helende gaven. "To listen, accepting a person just as he is, to enter into a spiritual bond with him, to converse with him at a level which is even deeper in fact than the words you speak, to feel his troubles as though they were your own, to share with him the burden of his sufferings so that he is no longer alone, to accompany him as he searches so hard for the right way forward - this, surely, is the one essential in all gifts of healing" (*Miracle* 60; *Commissioned* 16).

Volgens Bennett is empathisch luisteren voor degene die in de dienst der genezing actief is een delen in de beweging van de verlossende liefde, de incarnatie van de Heer: "(...) as one listens, one feels not only the hurts

which the sufferer himself is feeling but also something of the compassion of Christ the great Healer of us all. One feels the movement of the burden being lifted and then transferred to Him who bears all our sufferings” (*Commissioned* 15).

## 2. Handoplegging

De handoplegging omschrijft Bennett als “the (healing) touch of Christ” (*Heart* 48; *Steps* 107). In de handoplegging komt de helende kracht van de Heer vrij, die direct spreekt tot het hart van degene die lijdt. Zij is een uiting van de ontferming waarmee Christus deelt in ons lijden (Bennett verwijst naar het verhaal van de melaatse die door Jezus wordt aangeraakt, Mk 1:40vv) én een uiting van zijn gezag over de machten van het kwaad (Bennett verwijst naar het verhaal van de genezing van Simon Petrus’ schoonmoeder, Mk.1:29vv): “His [Jesus’] laying-on-of-hands was a natural expression of the deep compassion that welled up within Him. It conveyed His self-chosen identification with man in his sufferings and it also conveyed the power of His victory over all evil. His spontaneous touch was an act of atonement. It brought together perfect God and imperfect man” (*Steps* 107).

De handoplegging kan door elke gelovige worden toegepast (Bennett verwijst naar Mk 16:18b) op gezag van de naam van de Heer. Zij is als zodanig onderscheiden van de (formele) dienst der genezing, die samen met de dienst der prediking behoort tot het terrein van het gewijde ambt. Handoplegging kan worden gevraagd voor een bepaalde nood voor zichzelf, plaatsvervangend voor de nood van iemand anders, of om zichzelf nader toe te wijden aan God.

De woorden die bij de handoplegging worden uitgesproken kunnen als volgt klinken:

*“The healing love and mercies of the risen Lord, Jesus Christ, who is present here, with us, now, enter into your soul, your mind, your body, and heal you from all that harms you; and give you His joy and His peace.”*<sup>14</sup>

Handoplegging kan volgens Bennett gepaard gaan met een zich ontwikkelende gevoeligheid voor pijn en spanning in het lichaam van de hulpzoekende.

---

<sup>14</sup> *Miracle* 116; vgl. *Commissioned* 26. Bennets woorden hebben een plaats gekregen in de liturgie van het door hem gestichte ‘Crowhurst Home of Healing’ (Gusmer 114) en zijn met enige wijzigingen als gebed opgenomen in de bijlage *Ministry to the Sick* (77) bij het anglicaanse dienstboek *Common Worship*.



### 3. Zalving

De toepassing van de zalving is volgens Bennett in het Nieuwe Testament voorbehouden aan de geestelijkheid. Hij verwijst in dit verband naar de ‘oudsten’ van Jacobus 5. In de zalving wordt volgens hem -evenals in de eucharistie- het natuurlijke bekleed met het bovennatuurlijke: “[W]hat happens in a sacrament is that our Lord takes a natural thing and invests it with the supernatural” (*Heart* 60; *Steps* 112). Zo deelt de gewijde olie de bovennatuurlijke genezingskracht van God mee. Tegelijk wordt de gezalfde mens gewijd en geheiligd in dienst van God (Bennett verwijst naar de bijbelse zalving van koningen en priesters). Zalving is in zijn visie i.t.t. handoplegging bestemd voor ‘diepe’ ziektes en wordt toegepast wanneer de hele persoon ziek is<sup>15</sup>. Zij werkt volgens Bennett van binnenuit (“like planting a seed in the heart of the soil”, *Heart* 62), terwijl handoplegging meer van buiten naar binnen lijkt te werken.

### 4. Biecht en absolutie; 5. Heilige communie

Op deze beide ‘werkwijzen’ gaat Bennett niet uitgebreid in. Het natuurlijke kan ook hier bekleed worden met wat Bennett noemt ‘het boven-natuurlijke’.

### 6. Gebed

Gebed is volgens Bennett de continue afstemming op Gods aanwezigheid; bewust gebed ziet hij als het gewaarworden van datgene wat reeds voorhanden is: Gods presentie en leiding. Evenals Dorothy Kerin, de stichtster van medisch centrum Burrswood, met wie we in het volgende hoofdstuk zullen kennismaken, legt Bennett bij het bidden de nadruk op de afstemming op Gods wil en het afleggen van eigen wensen en plannen: “What He [God] wants (...) is our will to work through. That is what prayer is about. It is not asserting our wills against His reluctance, it is not a matter of fashioning into prayerful-sounding phrases what we would like Him to do for us (...), it is only by counting ourselves as dung (...) and by submitting ourselves to obedience” (*Commissioned* 62).

---

<sup>15</sup> Bennett baseert het onderscheid op een gebedsantwoord: “Why was it (...) that at the end of a personal interview when I sought guidance on what to do for the sufferer, the answer almost invariably seemed to be the laying-on-of-hands and only very infrequently Holy Unction? I tried, prayerfully, to find an understanding and I can only record the answer that seemed to be given. (...) The answer seemed to be that Holy Unction was for the ‘deep’ illnesses” (*Heart* 61v).

Gebed is voor Bennett tegelijk een vorm van coöperatie. God behoeft en gebruikt degene die bidt als medewerker in de realisatie van zijn bedoelingen: “(...) If you have a burden or concern then God has put it there as an indication that He is calling you to cooperate with Him in prayer for the healing or resolving of that situation” (*Heart* 96).

Gebed geeft toegang tot de onophoudelijke beweging van Gods scheppende (en dus helende) activiteit. Het vormt daarom de kern van de dienst der genezing: “The heart of healing is found in prayer” (*Heart* 121).

Bennett onderscheidt drie gebedsmethodes:

a) *voorbede* (“intercession”), waarin God gevraagd wordt om zijn hulp. De last van degene die lijdt wordt in de voorbede omhooggeheven tot in de aanwezigheid van de verrezen Christus<sup>16</sup>. Een hulpmiddel hierbij kan zijn het gebruik van de verbeelding. “Imagination is a gift common to all and it reaches its highest point when it is used in prayer” (*Heart* 115). In de verbeelding ‘zien’ we hoe de ziekte wijkt onder de aanraking van Christus en hoe de zieke gevuld wordt met Gods heelheid.

b) *contemplatieve meditatie*: de bidder stelt zich open voor Gods volmaakte bedoelingen met zijn mensen door daarover te mediteren (b.v. aan de hand van een bijbeltekst). Als de waarheid die in een dergelijke tekst wordt uitgedrukt het innerlijk van de bidder heeft doordrongen, worden vervolgens degenen die gebed behoeven ‘in het hart opgenomen’ (*Heart* 116).

c) *“absent healing”*: de bidder vertoeft en ontspant zich “in God” (*Heart* 117). Wanneer hij vervuld is geraakt van Christus, gegrond “in de hemelse gewesten”, reist hij “in de Geest” naar degene die lijdt en vervult de plek waar diegene verblijft met zegen en vrede<sup>17</sup>. Gaat de beweging van de voorbede naar omhoog, de beweging van “absent healing” gaat naar buiten.

## 7. Lezing van het Woord van God

Op deze werkwijze gaat Bennett niet nader in.

---

<sup>16</sup> Dit ‘opheffen’ tot Christus of God als methode van gebed zullen we in het volgende hoofdstuk opnieuw tegenkomen bij Dorothy Kerin. Bij haar geschiedde het ‘opheffen’ in stilte (zie 3.4.4).

<sup>17</sup> *Heart* 116v; *Steps* 79vv. Dit bijzondere soort gebed, waarin de bidder buiten het lichaam spiritueel aanwezig is op de plaats waar degene die lijdt zich bevindt, treffen we ook aan in de gebedspraktijk van Dorothy Kerin (zie 3.5.2).

Overigens benadrukt Bennett, dat de Heilige Geest met elk individu eigen wegen gaat, dat derhalve van te voren geen vast patroon van methodes kan worden aangegeven en dat alleen die werkwijzen gebruikt moeten worden, die de Geest in zijn leiding aanreikt. Gehoorzaamheid aan geboden leiding is voor Bennett het belangrijkste van alles.

### 2.3.11 Exorcisme<sup>18</sup>

Door zijn pastorale praktijk raakte Bennett overtuigd van het bestaan van Satan en van de vernietigende invloed van boze geesten op de levens van mensen. Alle ziekte en zonde hebben volgens hem een duivelse oorsprong, daar zij teruggaan op de zondeval waarin de Satan een belangrijke rol vervulde.

De opdracht tot het uitdrijven van boze geesten is volgens Bennett nauw verbonden aan de opdracht tot het genezen van zieken en geworteld in het hart van het evangelie (hij citeert daartoe Lk.11:20).

Bennett onderscheidt in de dienst der bevrijding, door hem “the ministry of exorcism” genoemd, drie handelwijzen, die betrekking hebben op in intensiteit toenemende gebieden van vijandige infiltratie:

- a) het *berispen* (“rebuking”) van een *ziekte*, die als vijandige indringer het leven van een persoon verwoest (Bennett wijst op het bijbelse voorbeeld van Jezus, die de koorts van Petrus’ schoonmoeder bestraft [Lk.8:39]);
- b) het *uitdrijven* van een *kwellende geest* (“obsessive spirit”), die zich stevig gehecht heeft aan degene die lijdt, b.v. bij bepaalde vormen van depressie of verslaving, of bij diepgewortelde haat;
- c) het *uitdrijven* van een “*possessing evil entity*”; in het laatste geval is er sprake van bezetenheid. Bennett onderscheidt hier tussen bezetenheid door een boze of onreine geest en bezetenheid door een menselijke, aan het lichaam ontheven (“discarnate”) geest (volgens Bennett een zeer zeldzaam fenomeen, waarbij een niet tot rust gekomen dode het gezelschap zoekt van een levende; de geest wordt niet geëxorceerd maar naar Christus verwezen). Als voormalig pastor in een psychiatrisch ziekenhuis pleit Bennett voor een zorgvuldig onderscheid tussen psychiatrische ziektebeelden en bezetenheid.

---

<sup>18</sup> Weliswaar behoort de dienst der bevrijding niet tot de primaire scopus van ons onderzoek, toch raakt de thematiek zo dikwijls aan die van de dienst der genezing (wie werkzaam is in de praktijk van de dienst der genezing stuit vroeg of laat op vragen m.b.t. het demonische; bij de meeste auteurs die over de dienst der genezing schrijven, komt daarom ook de dienst der bevrijding aan de orde), dat we in deze studie her en der ruimte maken voor een bespreking. Voor een evaluatie verwijzen we naar 2.5.15.

Zijn advies m.b.t. de dienst der bevrijding luidt: “If there is any doubt at all, don’t use it” (*Commissioned* 92).

Volgens Bennett kunnen kwade machten bij de mens binnenkomen o.a. door te experimenteren in sferen van occultisme en drugs, door wrok te koesteren, door zich vast te bijten in verdriet en door zich te laten verteren door afgunst. De dienst der bevrijding is voor hem een dienst van liefde en barmhertigheid: “Whether we use the rebuking of an illness or the driving out of evil pervading the sufferer’s life or the exorcising of a possessing evil entity, we identify ourselves with Christ’s own ministry of compassion for those who suffer. Behind each of these aspects of the ministry of exorcism is His wondrous love of the individual and His desire to see his release from the things that hurt and bind him” (*Heart* 73).

Bennett pleit ervoor, dat de dienst der bevrijding alleen wordt uitgeoefend door een priester of predikant en zo mogelijk wordt voorafgegaan door zalving van de gekwelde ter bescherming van diens persoon. Degene die door deze bediening bevrijd is, moet z.i. vervolgens geestelijk opgebouwd worden door deelname aan het sacramentele leven van de kerk.

### 2.3.12 Evaluatie<sup>19</sup>

Een diepgaande theologische onderbouwing van de dienst der genezing vinden we bij Bennett niet. Daarvoor moeten we bij zijn leerling Maddocks zijn. Bij Bennett vinden we een systematische ordening van de ervaringen, opgedaan door een pastor, die in zijn eigen pastorale praktijk ontdekte hoezeer de ervaringen van de oerkerk opnieuw tot leven kunnen komen. Van Bennett kunnen we met name leren, hoe het bijbelse spreken over genezing kan worden vertaald naar de hedendaagse dienst der genezing.

De belangrijkste theologische vragen die de lezing van Bennets boeken bij ons oproept, zijn de vraag naar de aard van de door hem onderscheiden genezende kracht en de vraag naar de realiteit van het demonische (de ‘derde laag’ van Bennets ziekteniveaus).

1) Wat de vraag naar *de aard van de genezende kracht* betreft: op zich is het verwonderlijk dat Bennett en andere nog te bespreken auteurs met hem de door hen onderscheiden genezende kracht duiden als ‘scheppende energie’, daar dit begrip niet behoort tot het bijbelse taaleigen<sup>20</sup>. Het lijkt erop, dat het

---

<sup>19</sup> De evaluatieve opmerkingen in dit hoofdstuk zijn enerzijds samenvattende beoordelingen van opvallende trekken in het denken van de besproken auteurs, anderzijds betreffen zij door de auteurs ter sprake gebrachte thema’s, die in de contemporaine bezinning rond de dienst der genezing een rol spelen.

<sup>20</sup> Vgl. Mk.5:30/Lk.8:46 en Lk.6:19, waar sprake is van ‘kracht’.

gewaarworden van een warmte- of energiestroom bij het participeren in de dienst der genezing, waarvan Bennett blijkt geeft, de betreffende terminologie als ‘ervaringsbegrip’ oproept<sup>21</sup>.

Wanneer we aannemen dat de ervaren warmte of energiestroom inderdaad een genezende kracht bemiddelt<sup>22</sup>, komen we voor de vraag te staan, of de ervaren energie werkelijk een scheppende kracht is, zoals Bennett en anderen met hem beweren, of een kracht, die behoort tot het domein van de verlossing. Anders gezegd: hebben we in de door Bennett onderscheiden genezende kracht te maken met een scheppende of een ‘herschepende’<sup>23</sup> gave?

Voor Bennett staat het vast, dat God in de dienst der genezing nog steeds scheppend bezig is: Zijn scheppende krachten zijn in de wereld nog steeds aan het werk, op elk gegeven ogenblik, en zijn overal om ons heen.

Tegelijk echter verbindt Bennett het vrijkomen van deze scheppende energie aan Christus en aan de komst van het Koninkrijk. Het genezende werk van de kerk is, zegt hij, een werk van Gods verlossende genade. Christus, die zelf volkomen afgestemd was op zijn Vader en daardoor steeds gevuld met een voortdurende stroom van genezende energie, brengt, doordat Hij deelt in de menselijke zonden en ziekten, eenzelfde harmonie (“attunement”) tot stand tussen mensen en hun Schepper. Voortaan is Hij de Paasoverwinnaar, die de grenzeloze hulpbronnen van God bij zich draagt. Via het kanaal van het geloof in Hem en het gebed in zijn naam kan Gods genezende kracht nu ook naar hen toe gaan stromen. Wanneer genezing in de naam van Jezus optreedt, is dat een manifestatie van de nieuwe dimensie van Gods Koninkrijk in deze gevallen wereld, een ongedaan maken van de gevolgen van de zondeval en een herstel van het verloren gegane beeld van de mens.

Het lijkt alsof Bennett hier op twee gedachten hinkt. Zijn spreken over een voort-durende schepping doet veronderstellen, dat er een doorgaande lijn loopt van het begin van Gods handelen naar het heden. Zijn spreken over een

---

<sup>21</sup> We citeren ter illustratie enkele zinnen uit Bennetts *The Heart of Healing* (38v): “Many who are called to this ministry [nl. de dienst der genezing] at times experience a tingling in hands and fore-arms immediately before being impelled to lay on hands. This sensation is also felt during deep prayer and sometimes when in the company of people, one of whom may later ask for special help (...) Sometimes his hands [nl. van de bedienaar] vibrate with *the creative energies of God flowing through them* [cursivering van ons, HdV]. Later, the sufferer may say that he felt a ‘glow of warmth’ or something like an electric current passing through him.”

<sup>22</sup> De door Bennett beschreven verschijnselen van warmte en stroom komen we in verband met genezing ook tegen in de bediening van Dorothy Kerin (zie 3.5.3).

<sup>23</sup> De betekenis van ‘herschepend’ is relatief, daar volgens het bijbels getuigenis in Gods verlossend handelen de schepping niet opnieuw wordt geschapen, maar de bestaande schepping geheel wordt vernieuwd. Zie hoofdstuk 5. We sluiten ons aan bij het gangbare taalgebruik.

gevalle wereld, waarin de nieuwe dimensie van het Koninkrijk in tekenen van genezing binnenkomt, veronderstelt een breuk of discontinuïteit met het begin. Ook zijn spreken over het delen van Jezus in onze zonden en ziekten, waardoor harmonie tussen de mens en zijn Schepper tot stand wordt gebracht, veronderstelt een eerdere toestand van disharmonie.

Bennett maakt ons niet duidelijk, hoe in zijn denken beide gedachten zich tot elkaar verhouden. Zijn theologie is niet helder uitgekristalliseerd. Hij benadrukt slechts de centrale plaats van Christus. De scheppende energie wordt bemiddeld in de weg van het geloof in Hem. Het noemen van de naam van Jezus is het kanaal waardoor de Schepper zijn reddende en helende liefde kan uitstorten. De “helende krachten van het heelal” stromen ons toe als de “vruchten van de overwinning van onze Heer”. In de persoon van Jezus lijkt voor Bennett elk kwalitatief onderscheid tussen schepping en herschepping weg te vallen.

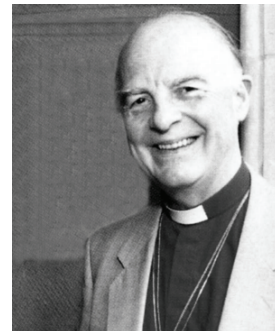
Op grond van bijbels-theologische verkenningen delen we met Bennett de centrale plaats van het geloof in Christus. Hij is met Col.1:15-20 de Middelaar van de schepping én van de ‘herscheping’. Door het geloof in Hem krijgt zijn gemeente deel aan de zegeningen die van God uitgaan. Die zegeningen worden in het Nieuwe Testament verstaan als zegeningen van een *nieuw* verbond (1 Kor.11:25), dat in de persoon van Christus geïnaugureerd is tot vergeving en verzoening (Col.1:14,20). Dit nieuwe verbond veronderstelt een eerdere situatie van schuld en gebrokenheid (Col.1:13). De krachten van de goede schepping, hoewel nog steeds aanwezig in b.v. het natuurlijke regeneratievermogen, zijn niet vanzelfsprekend de krachten van Gods Koninkrijk. Pas in de weg van de verzoening in Christus komen die krachten vrij als krachten van de “toekomstige eeuw” (Hb.6:5). Meer dan Bennett lijkt te doen, benadrukken wij in de verhouding tussen de schepping en de herschepping de lijn van de discontinuïteit boven de lijn van de continuïteit. In een latere bijbels-theologische bezinning gaan we op deze zaken nader in (zie hoofdstuk 5). Voor een verdere discussie binnen dit hoofdstuk verwijzen we naar de bespreking van het werk van Maddocks, MacNutt en Parmentier.

2) De vraag naar de realiteit van het demonische behandelen we hier nog niet. We gaan er uitgebreid op in bij de bespreking van het werk van MacNutt (zie beneden), die demonie en exorcisme uitgebreid behandelt dan Bennett. Hier merken we op dat Bennetts herleiding van alle ziekte en zonde tot een diabolische oorsprong op zijn minst eenzijdig genoemd kan worden; een dergelijke positie kan, indien zij expliciet wordt gemaakt in het pastoraat, onnodige schade aanrichten.

3) Tenslotte constateren we bij Bennett een zekere rechtlijnigheid in zijn visie op de *wil van God inzake ziekte en genezing*. Ook al kent die genezing volgens hem bepaalde gradaties en wordt de uitkomst van het gebed om genezing in Gods hand gelegd, voor Bennett is het duidelijk dat God ten diepste altijd genezing wil en dat de wil van Christus m.b.t. genezing altijd positief is. God laat z.i. ook geen ziekte toe voor een dieper doel, b.v. om mensen iets te leren. We krijgen de indruk dat Bennett als een van de pioniers in de Engelse dienst der genezing zozeer tegenwicht moest bieden aan het vigerende beeld van een God die mensen het lijden als een kruis oplegt, dat hij te weinig oog heeft gehad voor de bijbelse nuances m.b.t. het al dan niet plaatsvinden van genezing. In de bijbels-theologische reflectie (hoofdstuk 5) zullen we die nuances naar voren brengen.

## 2.4 Morris Maddocks

Morris H. St.J. Maddocks (\*1928) was anglicaans hulpbisschop (Bishop Suffragan) van Selby, Engeland. Vanaf 1983 was hij gedurende 12 jaar adviseur van de aartsbisschoppen van Canterbury en York voor 'the Ministry of Health and Healing'. Samen met zijn vrouw Anne stichtte hij in 1983 de Acorn Christian Healing Trust, een stichting die initiatieven ontplooit met het oog op de verbreiding van de dienst der genezing. Van 1980 tot 1988 was hij in de functie van Bishop Visitor betrokken bij het werk van medisch centrum Burrowswood in Groombridge, Engeland, waar in intensieve coöperatie van (para)medische en pastorale disciplines de dienst der genezing wordt uitgeoefend (zie hoofdstuk 4). Sinds zijn emeritering in 1995 is hij Assistant Bishop in het diocees Chichester. Hij was voorts actief als voorzitter van de 'Divine Healing Mission' en vice-voorzitter van de interkerkelijke 'Churches' Council for Health and Healing', die medici en theologen samenbrengt om zaken rond gezondheid en genezing te doordenken.



Over de dienst der genezing schreef Maddocks de volgende boeken: *The Christian Healing Ministry* (in het vervolg afgekort als *Ministry*), *The Christian Adventure, Journey to Wholeness* (afgekort als *Journey*), *A Healing House of Prayer*, *Twenty Questions about Healing* (afgekort als *Questions*; vertaald in het Nederlands als *Twintig vragen over genezing*) en *The Vision of Dorothy Kerin* (afgekort als *Vision*).

Van deze boeken is *The Christian Healing Ministry* in Groot-Brittannië een veelgebruikt standaardwerk geworden op het gebied van de dienst der genezing.

In het onderstaande geven we eerst verschillende inhoudelijke concepten weer die kenmerkend zijn voor Maddocks' genezingstheologie. Daarna noemen we de door hem behandelde methoden. We sluiten af met een evaluatie.

#### 2.4.1 Gezondheid, lijden, ziekte, heling

Voor Maddocks is *gezondheid* meer dan de afwezigheid van ziekte. Ware gezondheid kan niet los worden gezien van contact en communicatie met de Schepper; zij kan speels worden gedefinieerd als “being in tune with the song the Creator is eternally singing” (*Journey* 2).

Gezondheid is volheid van menselijk leven. Maddocks verwijst in dit verband naar het Hebreeuwse woord *shaloom* in zijn brede betekenis van volkomen welzijn in alle dimensies van het menselijk bestaan. *Shaloom* is naar oudtestamentische begrippen een gevolg van gehoorzaamheid aan de wet van God.

Gezondheid wordt in Maddocks' visie mede bepaald door iemands relatie tot zijn omgeving, door de gemeenschap waarin een mens verkeert. Reeds in het Oude Testament was *shaloom* een zaak van de gemeenschap, een “corporate well-being”. Gezondheid is een proces van voortdurende aanpassing aan de omgeving. Uiteindelijk omvat voor Maddocks die omgeving heel de wereld: “I am unhealthy however brilliant my mind and fit my body, if from the comfortable chair in my living room I can watch my brother or my sister in the third world starve or destroy themselves in violent efforts to obtain the necessities of life. Health and healing are universal symbols that embrace the whole creation” (*Ministry* 5). Jezus gaf het visioen van de volheid van menselijk leven, dat aanzet tot de wederopbouw van een gezonde samenleving. Ten diepste is gezondheid een voorsmaak van de heelheid die komt, wanneer het Koninkrijk wordt opgericht en de schepping geheeld.

Volgens Maddocks is *lijden* in het bijbelse spraakgebruik meestal lijden dat door anderen wordt aangedaan, niet het gevolg van ziekte. Hoewel God in het Oude Testament wel *ziekte* zond, is in de nieuwtestamentische “exodus” van Jezus' kruis en opstanding genezende kracht vrijgemaakt. God gebruikt nog wel ziekte, maar zendt die niet meer. Ziekte moet naar nieuwtestamentische begrippen worden uitgeroeid van de aardbodem.

*Heling* is het proces dat herstel van gezondheid te weeg brengt. Heling in het christelijk spraakgebruik is voor Maddocks direct verbonden aan de naam Jezus: “Christian healing is Jesus Christ meeting you at the point of your need” (*Journey* 58; *Questions* 1). In die naam beluistert hij een Hebreeuwse



wortel, die de notie 'ruim zijn' in zich draagt<sup>24</sup>. Heling brengt nieuwe ruimte en groei tot stand in het leven van mens en schepping.

De genezingsbediening van Jezus strekte zich uit niet alleen tot lichamelijke, maar ook tot psychische, geestelijke en sociale nood; zij was holistisch van aard. "Jesus Christ wants us whole in every dimension of our being" (*Questions* 6). Bij heling (en gezondheid) gaat het volgens Maddocks om een viervoudige relatie: om de mens in verhouding tot zijn fysieke omgeving, tot anderen, tot zichzelf en tot God; herstel van de laatste relatie is voor het helingsproces van fundamenteel belang. Genezing in Christus' naam bevat dan ook altijd de diepere dimensie van levensverandering, zich uitend in een nieuwe levenswandel met Christus, in getuigenis naar anderen toe, in een nieuwe levensopdracht.

#### 2.4.2 De schepping en het kruis

Voor Maddocks ligt er in het contact met de Schepper als het Middelpunt van de schepping een helende kracht. Hij spreekt over "the powerful healing which contact with the Creator and the centre of his creation can bring" (*Ministry* 5). Omdat de Schepper eenmaal "zag dat alles goed was", bevat zijn schepping de goddelijke gave en genade van gezondheid en genezing, de ingeschapen tendens tot herstel: "[I]f you cut down a tree, it tends to sprout upwards again. If you cut your finger, it tends to heal" (*Journey* 7). De schepping is m.a.w. aangelegd op heelheid. Genezing is binnen de schepping de "motive force", een explosieve en ruimte scheppende kracht, die de Schepper bij het scheppen heeft doen vrijkomen.

Tegelijk verbindt Maddocks het vrijkomen van deze kracht aan het kruis van Jezus, zijnde de sleutel naar het Koninkrijk, en aan zijn wederopstanding, zijnde het begin van de nieuwe schepping. Maddocks spreekt in dit verband over "the reservoir of power consequent upon the cross/resurrection" (*Ministry* 73). Hij beschrijft hoe Jezus' leerlingen na diens opstanding de uitstorting van deze explosieve kracht interpreterden als de Geest van Christus en deze vereenzelvigden met de Heilige Geest.

De helende krachten van schepping en verlossing verbindt Maddocks als volgt aan elkaar: "Healing is the 'natural' resource in all creation. It is God's power for good which he has shared with all his creation. It has been advanced by the sending of his Son, Jesus Christ, by whose stripes we are healed, by whose cross/resurrection the world has been reborn and in whom our healing can be fulfilled" (*Journey* 7).

---

<sup>24</sup> Maddocks doelt hier waarschijnlijk op de wortel *jaša'*, maar maakt dat verder niet duidelijk.

### 2.4.3 Het Koninkrijk

Maddocks gebruikt een uitdrukking van Hans Küng om de essentie van het Koninkrijk te definiëren: “God’s kingdom is creation healed” (*Ministry* 17; *Journey* 31,49). Het Koninkrijk dat Jezus proclameert, omschrijft hij verder als “God actively ruling in his royal power” (*Ministry* 18). Het is een nieuw tijdperk van zegen voor de armen: de hongerigen, wenenden, zieken, belasten, eenvoudigen, zondaars en verlorenen, dat zowel in Jezus’ woorden als in zijn werken (wondertekens en exorcismen) doorbreekt. Jezus’ kruisdood ziet Maddocks als “the work upon which the opening of the Kingdom to all was dependent” (*Ministry* 65), zijn wederopstanding als de komst van het Koninkrijk met kracht. De komst van het Koninkrijk betekent tegelijkertijd de val van het koninkrijk van Satan.

Het Koninkrijk realiseert zich al in Jezus’ komst: “[A]s man stretches out the hand of faith (...) to appropriate the blessings of the Kingdom that are revealed before his very eyes -in healings, exorcisms, changed lives- so for a moment of glory he is caught up into the domain of God’s kingly rule, glimpses the vision of God and experiences the glorious future in the eternal present” (*Journey* 54). Tegelijkertijd wordt het Koninkrijk nog verwacht als een nieuwe schepping, die in de absolute toekomst vervolmaakt zal worden<sup>25</sup>. Het lijkt erop, dat Maddocks deze vervolmaking verwacht als een geleidelijk proces. Hij distantieert zich van doemscenario’s m.b.t. het einde van de wereld en schrijft: “[W]e should recognize that (...) Divine Providence is leading us towards a new order in human relationships, which (...) are tending towards the fulfilment of higher (...) designs” (*Ministry* 187). Het komende Koninkrijk werpt zijn licht reeds vooruit en roept op tot

---

<sup>25</sup> Maddocks wijst erop, dat in Jezus’ onderwijs omtrent het Koninkrijk zowel een tegenwoordige als een toekomstige hoop aanwezig is. Hij verbindt deze tweezijdigheid aan een door Norman Perrin in diens *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus* (1963) geschetste tweeledigheid in de apocalyptische verwachting onmiddellijk voorafgaand aan Jezus’ komst (het Koninkrijk als Gods beslissende eschatologische interventie in de geschiedenis en als uiteindelijke toekomstige toestand van de verlostten). Maddocks merkt in een begeleidende noot op: “I am indebted to his [Perrin’s] thinking about the Kingdom” (*Journey* 112). Gezien Maddocks’ vrij vastomlijnde tekening van het Koninkrijk (met beroep ook op werk van A.M. Hunter en J. Jeremias) geldt zijn opmerking waarschijnlijk niet het idee van het Koninkrijk als een ‘tensive symbol’, een symbool met een veelheid aan betekenissen, zoals ontwikkeld in Perrin’s latere werk (zie diens *Jesus and the Language of the Kingdom*). Maddocks zelf merkt op: “Norman Perrin (...) was right, I believe, to apply the term ‘tensive symbol’ to the Kingdom as used by the Jewish community: I just wonder if he was right to apply the description to Jesus’ use of the Kingdom” (*Ministry* 250).

initiatieven van liefde en heling, waardoor de wereld des te meer gereed zal zijn om te worden omgevormd tot het Koninkrijk. Voorwaarde om tot het Koninkrijk binnen te gaan is volgens Maddocks bekering (“*metanoia*”), welke hij verstaat als een reoriëntatie van de hele persoonlijkheid.

#### 2.4.4 *Het nieuwe verbond*

Het centrale concept van het Koninkrijk is volgens Maddocks gelieerd aan het bijbelse idee van de verbondsrelatie van God met zijn volk. Maddocks wijst erop, dat in het Oude Testament het naleven van de wet het antwoord was van Gods volk op diens bevrijdende daden en daarmee een onderhouden van de verbondsrelatie met God de Bevrijder. De profeten proclameerden het oordeel, wanneer het volk deze verhouding verbrak door de geboden niet na te leven, maar kondigden ook een nieuwe heilsdaad van Godswege aan met de belofte van een hernieuwde gehoorzaamheid van de zijde van het volk. Maddocks wijst op belofte van een nieuw verbond in Jer.31:31-34 en noemt de daarin geschetste nieuwe verhouding tussen God en zijn volk het hoofdthema van de boodschap van het Nieuwe Testament: “In the person of Jesus Christ, God comes among us to effect this new relationship and offers a new vision to man that will guide his feet into the way of peace. The dominant centrepiece of this vision (...) is the Kingdom of God (...)” (*Journey* 57).

#### 2.4.5 *Christus*

Maddocks genezingstheologie kan christocentrisch genoemd worden. In *The Christian Healing Ministry* spreekt hij over de kracht van een “Christ-centred healing ministry” (238).

Hij omschrijft Jezus kernachtig als “het Licht der wereld”, die stierf aan het kruis, die waarlijk God en waarlijk mens is. Zijn dood als Vrededorst bewerkt *shaloom* (welzijn), verzoening en heiligheid, die leidt tot heelheid. Zijn genezende werk en zijn exorcismen zijn evenzeer deel van zijn verkondiging van het Koninkrijk als zijn woorden.

Maddocks’ behandeling van de christologie in het verband van zijn genezingstheologie bevat drie paragrafen. In ‘The Calvary Christ’ behandelt hij de betekenis van ‘kracht-door-zwakheid’: het is Jezus’ kruisdood, waardoor God de kosmos met zich verzoend heeft, zodat genezende kracht vrijkomt<sup>26</sup>; in het kruis “lies the reservoir of power, whose waters hold the

---

<sup>26</sup> Maddocks staat uitvoerig stil bij het plaatsvervangend lijden van de Knecht des HEREN, zoals beschreven in Jes.53 en betreft dit op Christus. Hij citeert o.a.

salvific medicine for the healing of creation” (*Ministry* 62). In ‘The Risen Christ’ spreekt hij over de kosmische betekenis van de wederopstanding: “In the resurrection a new power entered the world comparable only with the explosive force of the first creation” (*Ministry* 71). In ‘The Christ who heals’ beschrijft hij het voortgaande genezende werk van de verrezen Christus in en door zijn gemeente, waardoor de tekenen van het Koninkrijk ook hier en nu geschieden.

Aparte aandacht schenkt Maddocks aan de verheerlijking van Christus op de berg (Mk.9:2vvp), die hij als een model voor genezing beschouwt. De kern van dit gebeuren is z.i. dat het kwetsbare bestaan door goddelijke aanwezigheid wordt getransformeerd en dat de verheerlijkte Christus de zijnen daarin delen doet. Maddocks ziet deze “transfiguring radiance” van Christus’ aanwezigheid terug in de viering van de eucharistie, die voor hem het genezende sacrament bij uitstek is. Door te delen in Christus’ helende verheerlijking kan zijn gemeente heling brengen in een ontregelde wereld. Uiteindelijk zal heel het universum in de transfiguratie delen.

#### 2.4.6 De Heilige Geest

Met de Geest werd Christus gezalfd om het heil van Gods Koninkrijk tot stand te brengen. Deze zelfde Geest is als ervaarbare kracht in de gemeente werkzaam, waar Hij volgens Maddocks Christus “incarneert” en de gaven van de Verrezen uitdeelt voor de opbouw van de gemeente en de genezing van maatschappij en wereld. Hij is de “Go-Between God”, die voor ons pleit en onze gebeden om genezing leidt. Hij is de indicatief van een nieuwe schepping, door Wie Christus zijn werk van prediking en genezing voortzet. “The Spirit is given to a small remnant, to create out of nothing a whole new creation” (*Ministry* 72).

#### 2.4.7 De gemeente

Volgens Maddocks is geloven bijbels gesproken een kwestie van collectiviteit (“corporateness”). Dit komt tot uiting zowel in de taak als in de plaats van de gemeente.

Het is de taak van de gemeente om in de kracht van de Geest het Koninkrijk voortgang te doen vinden: “Christianity is not for the Church but for the world” (*Journey* 100). Zij kan dit alleen als gemeenschap, als het lichaam van Christus, dat deelt in de gaven van Christus zelf: “The gifts of healing and miraculous powers (...) are given for the building up of the Body of Christ and the extension of the Kingdom” (*Journey* 73). Onder de genezende

---

Jes.53:4v, waarin de woorden voorkomen “and with his stripes we are healed” (*Ministry* 63vv).

gaven, die in de gemeente te vinden zijn, rekent Maddocks ook zaken als empathie en counseling. Vanuit de met gaven toegeruste gemeente zendt Christus de zijnen uit onder de minsten van de samenleving om te prediken en te genezen, zoals Hij in het Nieuwe Testament met dezelfde tweevoudige opdracht zijn discipelen uitzond. De dienst der genezing heeft in de visie van Maddocks een belangrijke evangelisatorische functie.

De gemeente is tevens de aangewezen plaats om naar genezing te zoeken. Slechts in de gemeenschappelijke solidariteit van het samen-in-Christus-zijn zijn gezondheid en heling te vinden. Daarom geldt: “[T]rue wholeness is enjoyed by those who are integrated into the worshipping community” (*Ministry* 130). Hier vindt de genezene liefde en steun. Hier wordt hij op zijn beurt gevoegd bij de groep, die in de wereld een helende taak van Godswege te verrichten heeft.

#### *2.4.8 De samenleving*

In Maddocks’ visie heeft de helende functie van de kerk een expliciet maatschappelijke component: “Its objectives entail the promotion of health and salvation not only for individuals, but for the whole community, society, nation (...). Structures and life-styles must be changed before the King of Glory can come in” (*Ministry* 172). Maddocks pleit voor christelijke actie op het gebied van gezondheidsonderwijs en ziektepreventie, o.a. door een holistische benadering van ziekte en gezondheid in de gezondheidszorg te stimuleren en door aandacht te vragen voor schadelijke milieufactoren.

#### *2.4.9 Het sterven*

In zijn bespreking van de dienst der genezing wijdt Maddocks in *The Christian Healing Ministry* een aparte paragraaf aan het sterven (131vv). Door de opstanding van Christus is sterven voor christenen uiteindelijk winst. Maddocks roemt de ‘hospice movement’, die stervenden een liefdevolle en menswaardige omgeving ter beschikking stelt om rustig heen te kunnen gaan en op een holistische wijze zorg verleent, met oog ook voor de familie. De dood is voor Maddocks niet negatief; hij is welbeschouwd de laatste heling, de doorgang naar het komende leven.

#### *2.4.10 De medische wetenschap*

Maddocks pleit voor een voortgaande samenwerking van de dienst der genezing en de medische wetenschap. De Verlichting heeft z.i. ons spirituele zicht gereduceerd en geleid tot een compartimentalisering van godsdienst en geneeskunde. Beide echter hebben in de loop van de tijd oog gekregen voor het belang van een holistische benadering van de zieke mens en zouden

volgens Maddocks elkaar goed kunnen aanvullen. In dit kader klinkt zijn pleidooi om het holisme van de grondlegger van de medische wetenschap, Hippokrates van Kos, te verrijken met het holisme van Jezus van Nazareth (*Journey* 46). Overigens betekent dit niet dat de dienst der genezing haar *proprium*, de geestelijke invalshoek van het leven met Christus, uit het oog verliest. Maddocks tekent het belang van onderlinge doorverwijzing en ondersteuning en juicht de aanwezigheid toe van vertegenwoordigers van de medische discipline bij handoplegging en zalving in de dienst der genezing

#### 2.4.11 Lichamelijke en innerlijke genezing

Naast *lichamelijke genezing* spreekt Maddocks ook over *innerlijke genezing* of *genezing der herinneringen*. Hierbij zoekt men naar genezing van pijnlijke en belastende ervaringen uit het verleden. Maddocks beschrijft, dat het zich herinneren (gedenken) van aangedaan kwaad van belang is om tot vergeving en uiteindelijke heling te kunnen komen. Verwondingen en zonden worden overgegeven aan Christus, wiens vrede en harmonie in de pijn worden gezocht. De viering van de eucharistie, tijdens welke de geloofsgemeenschap in een context van verzoening en dankbaarheid gewend is te ‘gedenken’, vormt volgens hem bij uitstek de gelegenheid waar een dergelijke genezing kan worden gezocht en verzegeld.

Maddocks brengt -anders dan meestal gebeurt- innerlijke genezing ter sprake in het kader van de genezing van de *gemeenschap*, als antwoord op sociale verwijdering. Hij noemt daarbij zowel de onderlinge vervreemding van maatschappelijke groepen, b.v. na de Tweede Wereldoorlog (*Ministry* 206v), als negatieve emoties in groepsrelaties als angst en haat, die de gezondheid van groep en individu kunnen aantasten (*Questions* 37v). Ook in deze maatschappelijke context benadrukt Maddocks de kracht van vergeving. “When this takes place in the political sphere there is a ‘transfiguration of politics’. The power of healing is released into history, both into the past and into the present; it then lays the foundation of a new hope for the future” (*Ministry* 207).

#### 2.4.12 Exorcisme

In zijn behandeling van *exorcisme* citeert Maddocks het anglicaanse York Rapport<sup>27</sup>, waaraan hijzelf heeft meegeschreven, om het onderscheid te maken tussen “obsessional sickness” (de lijder heeft te kampen met “exterior pressures”, leidend tot bijvoorbeeld depressie of jaloezie) en “possessional sickness” (‘iets’ is in hem binnengekomen). Het laatste is volgens Maddocks veel ernstiger, maar ook veel zeldzamer. Hij benadrukt, dat de “christelijke bediening van bevrijding en genezing” strak onder kerkelijk (= bisschoppelijk) toezicht moet blijven om wantoestanden te voorkomen. Hij citeert voorts een memorandum van de Church of Wales, waarin exorcisme een ‘voorbereidende handeling’ wordt genoemd: “Deliverance should always be followed by the prayer of blessing, sacramental life in the church and committal to Christ in everyday life” (*Ministry* 129). Deze dienst der bevrijding is in de visie van Maddocks een specialistische bediening, waarvoor training en voortdurend overleg tussen de verzorgende beroepen vereist is. In zijn eigen werk heeft hij zeer zelden met exorcisme te maken gehad, veel vaker met wat hij aanduidt als ‘teistering van plaatsen’ (“infestation of places, often the result of not laying our dead to rest in the proper manner and omitting to pray for their peace”, *Ministry* 130)<sup>28</sup> en met gebed om bescherming. De overwinning op de machten van het kwaad ligt volgens Maddocks verzekerd in de kracht van Christus’ dood en opstanding.

#### 2.4.13 De eucharistie

Waar men zich de aanwezigheid van God of Christus bewust wordt, kan naar de mening van Maddocks heling plaats vinden. Dit kan gebeuren bij het horen van het Woord van God of bij het ontvangen van de sacramenten van doop en eucharistie.

Hoewel de doop wel het eerste genezende sacrament is genoemd (daar het in Maddocks’ visie de genezing van ons geboortetrauma in gang zet, een ervaring is van wedergeboorte naar lichaam en ziel, en een opgenomen worden in Christus en zijn gemeente), is voor hem de eucharistie “the supreme sacrament of healing” (*Ministry* 209). In dit middelpunt van het kerkelijk leven is Christus aanwezig in zijn “timeless potency”. In Hem komen verleden (dood en opstanding) en toekomst (de gelukzaligheid van de

---

<sup>27</sup> *The Christian Ministry of Deliverance and Healing*, The Diocese of York, 1974.

<sup>28</sup> Het spreken over ‘teistering van plaatsen’ is in de Engelse cultuur, met haar traditie van spookverhalen en klopgeesten, minder vreemd dan in de Nederlandse, vgl. 1.4.2. Hoe precies Maddocks het causaal verband ziet tussen deze teistering en het niet of niet zorgvuldig afscheid nemen van overledenen, wordt niet duidelijk. In ieder geval lijkt het ons onjuist een al te simpele causaliteit te veronderstellen.

komende eeuw) in hun genezende kracht samen in de werkelijkheid van het heden: “[T]he power of the new creation unleashed by the cross/resurrection event is present to a church that obediently recalls that event (...)” (*Ministry* 114). Christus’ goddelijk leven bewaart in de gedaante van brood en wijn lichaam en ziel ten eeuwigen leven. De viering van de Maaltijd vormt daarom volgens Maddocks de ideale context voor de genezende sacramenten van zalving en handoplegging. De dienst der genezing blijft op deze wijze onderdeel van de hoofd-bediening van de kerk. Bovendien wordt in deze context de patiënt omringd door een biddende gemeente, waardoor het gemeenschapskarakter van de genezing bewaard blijft. Ook voor het bidden om innerlijke genezing is de eucharistie de plaats bij uitstek (zie 2.4.11). De eucharistie is volgens Maddocks tevens het sacrament van heling tussen levenden en doden, omdat de gemeente in dit sacrament met Jezus in haar midden in haar eredienst één wordt met engelen en aartsengelen en “all the company of heaven”. “Here our presence with one another in Christ can be experienced in the timeless present” (*Ministry* 115). Hier kunnen, aldus Maddocks, tot Christus alsnog dingen gezegd worden, die we tot de overledenen hadden willen of moeten zeggen. Hier kan ook posthuum vergeving en innerlijke genezing van kwetsuren ontvangen worden (zie voorts 2.4.15.5).

#### *2.4.14 Andere werkwijzen*

Voor Maddocks is de eucharistie de genezende kerkelijke ‘werkwijze’ bij uitstek. Daarnaast bespreekt hij verscheidene andere methodes.

##### *2.4.14.1 Zalving*

In Jacobus 5 worden de oudsten opgeroepen over de zieke een gebed uit te spreken. Maddocks interpreteert dit als een bidden onder handoplegging. De zalving met olie, die volgens Jac.5 daarna plaatsvindt, ziet Maddocks als een sacrament waarin Christus, meer gericht dan in de sacramenten van doop en eucharistie, de zieke tegemoet komt in de specifieke nood van zijn ziek-zijn. In de zalving is Christus, de Gezalfde, zelf aanwezig. Door de zalving wordt de gezalfde gewijd voor de genezing van lichaam en ziel. Maddocks spreekt -vanuit zijn ervaringen- over een “explosive force of healing” (*Ministry* 119), die in de gezalfde persoon wordt losgemaakt. Hij noemt de zalving een “deep-ray treatment”, die doordringt in merg en been en bovenal het hart raakt (*Questions* 70). Als resultaten van de zalving noemt hij: herstel van



iemands verzwakte evenwicht<sup>29</sup>, innerlijke genezing, nieuwe kracht en vreugde. De zalving is gericht op de genezing van de gehele persoon in lichaam, ziel en geest. De vergeving die in Jac.5:15 genoemd wordt, ziet Maddocks eerder als een ‘bonus’, een extra gave die met het genezende sacrament meekomt, dan –gekoppeld aan belijdenis van zonde- als een noodzakelijke voorwaarde tot het ontvangen van het sacrament, hetgeen overigens een goede voorbereiding niet overbodig maakt. Het gelovig gebed (Jac.5:15) bevat z.i. een genezend potentieel, omdat het volk van God zich daarin verwachtingsvol richt op Gods wil, die ten diepste genezing inhoudt. Maddocks benadrukt de verbinding tussen zalving en doop (door de zalving wordt men opnieuw toegewijd aan het nieuwe leven met Christus, dat met de doop begon) en tussen zalving en eucharistie (de zalving concentreert zich op het aspect van de bewaring van lichaam en ziel “ten eeuwigen leven”, dat in de eucharistie genoemd wordt<sup>30</sup>). De eucharistie –te midden van de verzamelde gemeente- is volgens Maddocks de natuurlijke plek om de zalving te bedienen.

Maddocks pleit ervoor het accentverschil tussen zalving en handoplegging (waarbij de zalving gereserveerd wordt voor meer acute gevallen en derhalve minder minder frequent gebruikt) op te heffen en zalving, gepaard gaande met handoplegging, vaker toe te passen.

#### 2.4.14.2 Handoplegging

De handoplegging heeft volgens Maddocks twee wortels. *Theologisch* gezien is zij een teken van de aanstelling in een bediening (voortkomend uit de handoplegging, waarmee een rabbi een leerling aannam, *Ministry* 121) dan wel een handeling waarmee vereenzelviging wordt uitgedrukt (“act of identification”, Maddocks verwijst in dit verband naar Lev.16:20vv; *Questions* 72v). In de context van genezing gaat de handoplegging z.i. terug op de aanraking van zieken door Jezus en symboliseert zij het nader verbinden van de zieke aan het genezende leven van de gemeente als het Lichaam van Christus. *Psychologisch* is de handoplegging een uiting van liefde door aanraking. Uiteindelijk symboliseren volgens Maddocks de handen van de bedienaar de hand van God zelf, die zijn kinderen wikkelt in het genezing schenkende Lichaam van zijn Zoon, ondanks de onwaardigheid van de bedienaar.

---

<sup>29</sup> Hierbij denkt Maddocks aan de algehele gezondheidstoestand: “Frequently [the anointing] adjusts a person’s equilibrium, enabling medical treatment to be given which had previously been impossible” (*Questions* 70).

<sup>30</sup> In de anglicaanse traditie worden brood en wijn uitgereikt met de woorden: “The body/blood of Christ preserve thy body and soul unto everlasting life” of “The body/blood of Christ keep your body and soul in eternal life”.

#### 2.4.14.3 Schuldbelijdenis en absolutie

Belijdenis van zonde en het ontvangen van vergeving zijn in de visie van Maddocks principieel collectieve activiteiten: het gaat om niets minder dan de gezondheid van de gehele gemeenschap. De absolutie, die in de oude kerk volgde op de biecht en onder handoplegging gegeven werd, betekende niet alleen de vergeving der zonden, maar ook de hernieuwde gave van de Heilige Geest als voorbereiding op de wederopneming binnen de gemeenschap. Maddocks betreurt het dat deze ‘bediening der verzoening’ in de loop van de kerkgeschiedenis versmald is tot een hoofdzakelijk individuele aangelegenheid, los van haar genezende context. Hij ziet ook nieuwe ontwikkelingen: “Confession is coming to be seen as a sacrament not only for the removal of sins but also for the healing power of the Holy Spirit” (*Ministry* 124). In een nieuwer kerkelijk document als de rooms-katholieke Ordo Paenitentiae (1973) verwelkomt Maddocks een vernieuwd accent op het sociale aspect van zonde en genade, op de kracht van de Heilige Geest en op de verbinding die wordt gelegd tussen de biecht en de dienst der genezing.

#### 2.4.14.4 Gebed

Het gebed neemt een belangrijke plaats in in Maddocks’ denken over genezing. Hij omschrijft gebed als “placing one’s whole self at the disposal of God the Father through Jesus Christ in the power of the Holy Spirit” (*Ministry* 234) en aldus “being caught up into *le milieu divin*” (*Ministry* 235). Het geheim van Jezus’ bediening van prediking en genezing ziet Maddocks in dienst voortdurende gemeenschap met zijn Vader. “Without deep and persistent prayer we set limits to our effectiveness in our work for the Kingdom and to our usefulness in God’s plan for his healed creation” (*Ministry* 235).

Daar genezing een taak is van de kerk als gemeenschap, wordt de taak van de pastor in zijn genezingsbediening idealiter gedragen door een gebedsgroep, die geïntegreerd is in het leven van de gehele gemeente.

Het pastoraal gesprek is voor Maddocks een biddend gesprek, waarbij ‘met twee oren’ wordt geluisterd: zowel naar de patiënt als naar (de aanwijzingen van) God. Doel van het gesprek is uiteindelijk de communicatie tussen God en de patiënt zelf tot stand te brengen, zodat de pastor naar de achtergrond kan verdwijnen.

Maddocks pleit voor expliciet christelijke pastorale counseling, omdat daarin het genezing schenkende contact tussen schepsel en Schepper tot stand kan komen en in gebed over de hulp zoekende persoon de aanwezigheid van Christus kan worden meegedeeld. Het pastoraal gesprek eindigt in zijn

optiek daarom steeds met gebed, al dan niet gevolgd door handoplegging: “The person and the problem (...) will be brought to the foot of the cross and so to the place whence resurrection can take place” (*Ministry* 156).

#### *2.4.14.5 Genezingsdiensten*

Hoewel Maddocks pleit voor een genezingsbediening in de context van de eucharistieviering, laat hij ook ruimte voor meer informele genezingsdiensten met bediening van het Woord, gebed, de eigenlijke genezingsbediening (die hij situeert rond de communieknielbank) en afsluitende zegen. “It is (...) important that such services should be held in order to balance the personal ministry where the individual and his or her sufferings naturally receive most attention, though sometimes more than good for their health. The healing service creates the corporate context for healing in the Christian community and the devotion of all is centred on the risen Christ” (*Ministry* 160). Ook in een genezingsdienst moet het volgens Maddocks gaan om het zoeken van God en zijn bedoelingen; een dergelijke houding overstijgt eenzijdige verwachtingen van onmiddellijke genezing.

#### *2.4.15 Evaluatie*

##### *2.4.15.1 Kerkelijk denken*

Het denken van bisschop Maddocks over de dienst der genezing is stevig verankerd in de traditie van de Anglicaanse Kerk. Zijn denken wil voluit kerkelijk denken zijn. De Anglicana is een van de weinige gevestigde kerken, waar de dienst der genezing al decennia lang gepraktiseerd wordt. Maddocks biedt met zijn boeken over de dienst der genezing een verdere onderbouwing van deze bestaande praktijk.

Binnen Maddocks' kerkelijke kader neemt de liturgie een belangrijke plaats in. De plek bij uitstek, waar ‘genezende handelingen’ plaats zouden moeten vinden, is de ‘communion rail’, de plaats waar de anglicaanse gelovigen geknield brood en wijn plegen te ontvangen. Hier bij voorkeur, binnen de eucharistische liturgie, te midden van de verzamelde gemeente, zouden volgens Maddocks zalving en handoplegging hun plaats moeten hebben.

Gezien vanuit dit kerkelijk-liturgisch grondstramien is het te begrijpen, dat Maddocks de belangrijkste genezingsmethoden die hij bespreekt, aanduidt met het woord sacramenteel. De eucharistie, de zalving, de handoplegging, de biecht en absolutie dragen in zijn theologie (en die van de Anglicaanse Kerk) alle een sacramenteel karakter. Maddocks gaat daarbij zover, dat hij dit sacramentele ook terugziet in het handelen van Jezus. Sprekend over Jezus' genezingsmethoden (woord, aanraking door Jezus, aanraking van zijn

kleed, olie, speeksel) maakt hij de opmerking: “(...) it will be noted that Jesus’ healing methods were largely sacramental in nature” (*Ministry* 60). Dat Maddocks volop kerkelijk wil schrijven en handelen, kan hem -ook buiten Groot-Brittannië- aantrekkelijk maken voor diegenen, die de dienst der genezing in eerste instantie associëren met dweperige groepen aan de rand van de kerk of met dominante solisten, die met uitwendig vertoon genezingswonderen claimen en etaleren. Zijn oorsprong vindend in het hart van het aan de kerk toevertrouwde evangelie verdient de dienst der genezing een plaats in het hart van de gevestigde kerken. Het lijkt ons terecht dat Maddocks daarvoor een lans breekt. Dat de Geest daarbij ook werken kan buiten de institutionele paden van sacrament en (vastliggende) liturgie is iets dat Maddocks impliciet erkent (zie zijn visie op het organiseren van -minder strakke- genezingsdiensten), maar dat in zijn theologie weinig doorklinkt.

#### *2.4.15.2 Collectief en holistisch denken*

Maddocks is in zijn genezingstheologie wars van al te individualistische benaderingen. Steeds opnieuw steekt hij in bij het collectief van de (geloofs)gemeenschap, waarvan het individu deel uitmaakt. Het gaat hem uiteindelijk om niets minder dan de genezing van de gemeente, de maatschappij en de wereld. Zijn collectieve benadering heeft stevige bijbelse wortels: individu en gemeenschap zijn het bijbelse spreken over genezing sterk met elkaar verweven en op elkaar betrokken, zoals we later in deze studie uiteen zullen zetten.

Maddocks pleit voorts vanuit een holistisch mensbeeld voor coöperatie tussen pastoraat en geneeskunde. Daar de genezingsbediening van Jezus z.i. holistisch van aard is, en hij in de medische wereld steeds meer openheid voor het holistisch denken ontwaart, ziet hij goede mogelijkheden voor een (verdere) samenwerking tussen dienst der genezing en de (para)medische beroepsgroepen. Zijn pleidooi voor een holistische benadering van de zieke doet recht aan de brede tekening van de ‘ziekenzorg’ in het Nieuwe Testament, waar de nadruk ligt op de heling van de héle mens, zowel in zijn geestelijk als in zijn lichamelijk en sociaal functioneren. Het genezende handelen van Jezus en zijn leerlingen omvat vergeving van zonden, bevrijding van demonische machten, genezing van ziekten en opwekking uit de dood (vgl. 1.3.2). Bovendien bevrijdt het mensen uit het isolement van een maatschappelijke achterstandspositie, zoals we later zullen beschrijven.

Inzet bij een meerdimensioneel mensbeeld en daaraan gerelateerde samenwerking tussen verschillende hulpverlenende disciplines blijkt in de praktijk zowel ten goede te kunnen komen aan de samenwerkende disciplines als aan de zieke. We zullen hierover uitgebreid spreken in hoofdstuk 3 en 4. Een holistische en interdisciplinaire insteek met behoud van de eigen invalshoek van de dienst der genezing verdient o.i. alle aandacht.

#### 2.4.15.3 Positief denken

God wil mensen genezen. Dat is de premisse, van waaruit Maddocks vertrekt. Bij God is “the limitless reservoir of the divine power, available for the healing of creation” (*Ministry* 206). In Maddocks’ genezingstheologie vinden we opvallend veel positieve tonen. In allerlei toonaarden beluisteren we bij hem het ‘reeds’ van de komst van het Koninkrijk. Zijn eigen jarenlange praktijk in de dienst der genezing heeft hem positief gemaakt over datgene wat Christus hier en nu door zijn gemeente kan doen.

Over het ‘nog niet’ van de definitieve komst van het Koninkrijk lezen we daarentegen zeer weinig. Wanneer Maddocks de vraag beantwoordt, waarom mensen niet genezen worden, beaamt hij wel, dat genezing niet altijd plaats vindt en dat de reden daarvoor -naast menselijke factoren als bitterheid en gebrek aan vertrouwen- alleen bij God bekend is<sup>31</sup>. Voorts typeert hij onze pelgrimage door dit leven wel als een smeltkroes die ons loutert en gereed maakt voor het leven van de toekomstige eeuw, een pelgrimstocht waarop de dood als laatste vorm van genezing een gebedsverhoring kan zijn (*Questions* 59, 68). Maar het “lijden van de tegenwoordige tijd” (Rom.8:18) heeft geen stevige plaats in zijn theologie, noch het daaraan gekoppelde “zuchten” naar een wereld van een andere orde. Blijvend lijden, vroegtijdig sterven, schokkende en raadselachtige ongelukken, zaken waar elke pastor in zijn bediening tegen aan loopt, krijgen naar onze mening niet de aandacht die zij verdienen. Vanuit een o.i. al te vloeiend gedachte overgang tussen het heden en Gods toekomst tekent Maddocks het komend Koninkrijk als maakbaar: “If we all realized (i.e. made real) our membership [nl. van de gemeente als het lichaam van Christus], and were alert to his bidding, the world would soon be at his feet, and God’s Kingdom could be *realized* in a healed and ‘whole’ creation”<sup>32</sup>. Toen we Maddocks in een persoonlijk gesprek bij hem thuis op deze zaken bevroegen, antwoordde hij, dat hij wil verkondigen dat Christus vandaag geneest: “Wie een huis wil bouwen, moet niet meteen alle valkuilen beschrijven, die zich daarbij kunnen voordoen.” Maddocks’ eenzijdige gerichtheid op het positieve van de dienst der genezing wordt begrijpelijker vanuit deze gedrevenheid. Desalniettemin zijn we van mening,

---

<sup>31</sup> *Questions* 33vv. Vergelijkbare woorden vinden we in het aan de derde editie van *The Christian Healing Ministry* toegevoegde slotdeel, waar Maddocks reageert op de genezingsbediening van de Amerikaan John Wimber, in wiens bediening ‘succes’ een belangrijke plaats heeft: “I want to say that God is totally in charge, (...) sometimes he uses us as a channel for his healing and sometimes he does not. He has the life -and death- of us all in his sovereign hand. The essence of this ministry is that we expect -yes- but we do not presume” (231).

<sup>32</sup> *Questions* 52, cursivering van de auteur.

dat zijn weldoordachte genezingstheologie aan kracht zou winnen, wanneer ook het ‘raadsel van het lijden’ daarin een meer volwaardige plaats zou krijgen.

#### *2.4.15.4 Verhouding schepping-herscheping*

Evenals Bennett veronderstelt diens leerling Maddocks een genezende kracht in de schepping, een ingeschapen tendens tot herstel. Maddocks herleidt deze natuurlijke kracht tot Gods oorspronkelijke scheppingsdaad, waardoor zij ooit werd ontketend. Met Bennett deelt hij, dat hij deze kracht tegelijkertijd expliciet in relatie brengt met het werk van Christus. Zoals Bennett het beschikbaar komen van genezende energie verbond aan Christus’ delen in onze zonden en ziekten en aan zijn paasoverwinning, zo verbindt Maddocks het vrijkomen van deze kracht aan het kruis van Jezus (als de sleutel naar het Koninkrijk) en aan zijn opstanding (als het begin van de nieuwe schepping). We herinneren aan de aanduiding, die Maddocks meermalen gebruikt: “the reservoir of power consequent upon the cross/resurrection”.

Anders dan bij Bennett valt bij Maddocks het kwalitatief onderscheid tussen ‘schepping’ en ‘herscheping’ niet geheel weg. Bij Maddocks is de helende kracht, die God in zijn schepping heeft gelegd, “*advanced*”, vooruit gebracht in positie of ontwikkeling, door Jezus’ kruisdood en opstanding (zie 2.4.2). We zien bij hem niet het continue model, dat we in een meer zuivere vorm later in dit hoofdstuk zullen aantreffen bij Parmentier: God heeft een regeneratieve helende kracht in zijn schepping gelegd, waarvan Jezus en zijn volgelingen evenals vele anderen gebruik maken. We zien bij hem evenmin het volkomen ‘breukmodel’, dat we ontmoeten zullen bij Kraan: de schepping verkeert in de greep van de dood waaruit zij door genade moet worden verlost, een natuurlijke genezingskracht bestaat derhalve niet. Naar ons idee verenigt Maddocks beide uitersten: hij erkent de natuurlijke aanwezigheid van genezende energie in de schepping, maar deze kracht komt door Jezus’ verlossende werk *verder naar ons toe*, zij wordt (opnieuw) ontketend in het gebeuren van kruis en opstanding. In het representatieve lijden van Christus -aldus Maddocks- verzoent God de kosmos met zich, zodat er kracht vrijkomt om de schepping te genezen. In de opstanding komt een nieuwe kracht de wereld binnen, slechts vergelijkbaar met de explosieve kracht van de aanvankelijke schepping (zie 2.4.5).

Maddocks honoreert het breukkarakter dat de schepping ten gevolge van de zonde in zich draagt en dat verzoening en vernieuwing vergt. Tussen schepping en Koninkrijk ziet hij echter geen absolute breuk, maar een discontinuïteit. Daarmee doet hij o.i. recht aan het bijbels getuigenis, dat dezelfde scheppende Geest van God ziet werken in de (oude) schepping (Ps.104:30) en in de nieuwe schepping (Rom.8:11), maar tegelijk verkondigt

dat door het bloed van Christus' kruis God alle dingen op de aarde en in de hemelen met Zich verzoend heeft (Col.1:20) en dat de Geest van den beginne (Gen.1:2; 2:7) na Christus' verhaging in nieuwe volheid is uitgestort als gave van het eschaton (Hd.2:17,33). Onbevredigend blijft wel, dat bij Maddocks niet helder wordt, hoe de continuïteit van Gods in de schepping aanwezige genezingskracht zich verhoudt tot de discontinuïteit. Dat de scheppingskracht door het gebeuren van kruis en opstanding wordt vooruitgestuwd en (opnieuw) ontketend, doet veronderstellen dat zij ten gevolge van de zonde achterop is geraakt of gebonden is geworden. Is zij beperkt gebleven tot het door Maddocks genoemde natuurlijke regeneratievermogen, of is zij los van kruis en opstanding ook nog op andere wijze in de schepping aanwezig? Maddocks geeft hierover geen klaarheid. In onze bijbels-theologische reflectie gaan we op deze zaken nader in.

#### *2.4.15.5 Heling tussen levenden en doden*

Hoewel Maddocks er relatief weinig ruimte aan wijdt, willen we toch stilstaan bij zijn opvatting over de eucharistie als het sacrament van heling tussen levenden en doden (zie 2.4.13), daar deze visie bij ons over het algemeen weinig bekend is en daar zij, uitgewerkt als pastorale methode, in het pastoraat van medisch centrum Burrowswood een niet onbelangrijke plaats inneemt (zie hoofdstuk 4). Ook in het pastoraat van de familie Linn, die we beneden zullen bespreken, speelt de heling tussen levenden en doden een belangrijke rol.

Wanneer binnen het kader van de eucharistie heling wordt gezocht in de relatie tussen levenden en doden, spreekt men in het Engelse taalgebied van 'requiem healing'. Het concept 'requiem healing' is m.n. ontwikkeld en in praktijk gebracht door dr. Kenneth McAll, Brits psychiater en specialist op het gebied van de dienst der bevrijding. In zijn boek *Healing the Family Tree* beschrijft hij hoe een negatieve, tot in het heden doorwerkende band met het voorgeslacht, kan worden verbroken door binnen de context van een eucharistieviering voor de overledenen specifieke gebeden uit te spreken en vergeving aan te bieden en te ontvangen. George Hacker vermeldt in zijn *The Healing Stream* dat 'requiem healing' als recente ontwikkeling niet alleen voorkomt in evangelicale kringen, maar dat zij tevens aansluit bij bestaande katholieke gebruiken als het bidden voor de doden en het opdragen van de eucharistie tot hun welzijn (184, 189).

Bij 'requiem healing' wordt voor een gestorvene die 'problematisch' is overleden (b.v. door abortus, miskraam, plotseling [=onvoorbereid] heengaan) of voor een gestorven familielid dat betrokken is geweest in occulte praktijken met nog merkbare negatieve gevolgen voor de achtergebleven familie, posthuum alsnog een 'requiem eucharist' opgedragen: "[A] requiem service offers those forgotten prayers of

committal which have been unsaid for however many years since they had died” (Mitton en Parker, *Requiem* 99). Tijdens deze eucharistieviering wordt in het contact met Christus waar nodig posthuum alsnog vergeving, genezing of bevrijding gezocht, zodat de levenden de doden daadwerkelijk aan God uit handen kunnen geven.

Mitton en Parker (*Requiem* 101vv; *Death's Wounds* 108vv) onderscheiden in navolging van McAll in de requiemdienst de volgende stadia:

- aan de hand van de bede “verlos ons van de boze” uit het Onze Vader wordt gebeden om bevrijding van zowel levenden als doden van elke mogelijke binding met de boze;
- via het gebed tot Christus wordt *aan* dan wel *van* de overledene(n) posthuum vergeving aangeboden of gevraagd (het laatste bijvoorbeeld m.b.t. geaborteerde kinderen);
- aan de overledene(n) wordt een teken van liefde aangeboden (b.v. het geven van een naam);
- de levenden ontvangen van de bedienaar een zegen door gebed, handoplegging of zalving.

De praktijk van de ‘requiem healing’ confronteert ons met de op zich bijbelse gedachte dat het handelen van het voorgeslacht door kan werken tot in volgende generaties (Ex.20:5v; maar vgl. Ez.18:2v), daar het individu niet op zichzelf staat maar deel uitmaakt van een groter collectief verband, dat zich niet alleen in de ruimte uitstrekt maar ook in de tijd.

De betreffende praktijk stelt ons vooral voor de vraag, of het verantwoord is om in het kader van de maaltijd des Heren onze relatie met overledenen in het reine te brengen. In hoofdstuk 4 gaan we op deze vraag meer uitgebreid in. Hier onderstrepen we voorlopig het bijzondere karakter van de eucharistie, zoals geschetst door Maddocks, waarbij in de tekenen van brood en wijn de gemeenschap met de verhoogde Heer wordt ervaren, waarbij de gedachtenis van het verleden zich verbindt aan de voorsmaak van de toekomst, waarbij vergeving en bevrijding worden gevierd en aangezegd en waarbij de gemeente zich verbonden weet “met allen die ons zijn voorgegaan”, zodat alle condities aanwezig lijken te zijn voor een gebed waarin in de naam van Christus de relatie met dierbare overledenen kan worden gereinigd en geheeld.

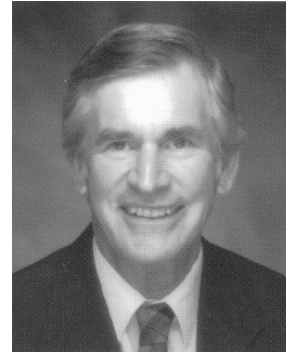
Protestanten zullen vanuit hun terughoudendheid in het bidden voor de doden met een dergelijk gebed meer moeite hebben dan katholieken. Zij kunnen een eenvoudige, afsluitende gedachtenisdienst houden, waarbij de overledene alsnog wordt opgedragen aan God en aldus naar genezing kan worden gezocht. We benadrukken overigens, dat tijdens het helend gebed in de eucharistieviering niet de doden zelf worden benaderd, maar Christus als Heer van levenden en doden.



In de pastorale praktijk lijkt van de ‘methode’ van de requiem healing een positieve werking uit te gaan, die resulteren kan niet alleen in vrede in de relatie met de gestorvene maar ook in (psychisch en lichamelijk) herstel<sup>33</sup>.

## 2.5 Francis MacNutt

Francis MacNutt (\*1925) is rooms-katholiek ex-priester. Hij was pater dominicaan, tot hij in 1980 trouwde met de psychologe Judith Sewell. In de jaren zestig raakte hij o.a. door contact met Agnes Sanford actief betrokken bij de charismatische vernieuwing. Hij en zijn vrouw zijn directeur van Christian Healing Ministries in Jacksonville, Florida. Zij spreken wereldwijd op conferenties over het thema genezing. MacNutt schreef twee belangrijke boeken over de dienst der genezing, nl. *Healing*, in het Nederlands vertaald als *Genezing*, en *The Power to Heal* (in het vervolg aangeduid als *Power*), in het Nederlands vertaald als *De macht van het gebed*. Ook schreef hij een uitgebreid handboek voor de dienst der bevrijding, *Deliverance from Evil Spirits* (verder aangeduid als *Deliverance*). Verder schreef hij enkele kleinere werken: *The Prayer That Heals* (over bidden om genezing in het gezin; aangeduid als *Prayer*), *Praying for Your Unborn Child* (samen met zijn vrouw Judith, over het bidden voor een kind ‘in wording’; aangeduid als *Unborn*) en *Overcome by the Spirit* (over ‘rusten in de Geest’; aangeduid als *Overcome*).



MacNutt's eerste twee boeken over de dienst der genezing achten we, samen met zijn werk over de dienst der bevrijding, het belangrijkste voor de bespreking van zijn gedachtegoed. De hoofdthema's uit zijn boeken zullen we hieronder bespreken; eerst de inhoudelijke concepten, daarna de werkwijzen. We sluiten af met een evaluatie.

### 2.5.1 God

God is voor MacNutt niet de vreeswekkende God die lijden stuurt als boetedoening en straf, zoals veel christenen menen, maar de Vader die de zijnen genezing brengt, die de mensen opricht, wanneer zij door de wereld van het kwaad neer zijn geworpen. Het karakter van God, zoals dat in Jezus Christus zichtbaar is geworden, is liefde en bewogenheid: “If we truly believe that God is love, then it should be easy to believe that healing is an ordinary, not an extraordinary sign of his compassion” (*Healing* 88). God

---

<sup>33</sup> McAll, *Healing*, passim; Mitton en Parker, *Requiem* 86v; Hacker 188.

heeft Zichzelf geopenbaard als staande aan de kant van leven en heelheid. In het algemeen gesproken is het Gods verlangen, dat wij gezond zijn en genezen worden, hetzij in dit leven, hetzij in het leven dat komt. Overigens blijven ziekte en lijden ten diepste een mysterie, evenals het tijdstip waarop God geneest: sommige mensen worden niet genezen, omdat het (op dat moment) niet Gods wil voor hen is. Het Koninkrijk van God, dat zich uit in tekenen van genezing en bevrijding, is in de visie van MacNutt met Jezus weliswaar al aangebroken, maar nog niet volledig tot stand gebracht.

### 2.5.2 Het Koninkrijk

Genezing is volgens MacNutt verankerd in de nieuwtestamentische boodschap van de komst van het Koninkrijk. Hij verwijst naar Lk.4:16-22, waar Jezus in de synagoge van Nazareth “the year of the Lord” proclameert, een tijd van herstel<sup>34</sup>. Met het optreden van Jezus de Bevrijder breekt Gods Koninkrijk door en worden mensen naar geest, ziel en lichaam bevrijd. Zijn genezingsdaden vormen het goede-nieuws-in-actie. In de proclamatie van dat goede nieuws, in woorden én daden van bevrijding, worden ook de volgelingen van Jezus betrokken; zij zetten, overeenkomstig de hun gegeven volmacht en opdracht om te verkondigen en te genezen (Lk.9:1v), in de kracht van de Geest het reddende werk van Jezus voort. Dat geldt niet alleen voor Jezus’ directe leerlingen; sinds Pinksteren worden alle gelovigen betrokken in deze missie en volmacht (*Prayer* 28).

### 2.5.3 Jezus

In de visie van MacNutt kwam Jezus -overeenkomstig de betekenis van zijn naam: Jahweh is redding- om mensen als personen te redden en vrij te maken, inclusief hun lichamelijke en emotionele bestaan. Hij trad op om te bevrijden van persoonlijke zonden, maar vooral van psychische en lichamelijke ziekten. In de evangeliën wordt vaker verteld dat Jezus zieken genas dan dat Hij zonden vergaf. Zijn wonderen zijn vaak eenzijdig beschouwd als de tekenen van de waarheid van zijn messiaanse status en zijn goddelijke boodschap, maar vormden veeleer de krachtige tijding zélf van de bevrijding naar geest, ziel en lichaam, die Hij brengen kwam. “Jesus did not heal people to prove that He was God; he healed them *because He was God*” (*Healing* 95). Zijn dood voor de zonden der mensen, gevolgd door bekering van hun kant, brengt genezing en verlossing op het diepste niveau: de vergeving der zonden. Door de verlossing die Jezus aan het kruis verworven heeft, kan ook ziekte in dit leven ten dele genezen kan worden (*Power* 103).

---

<sup>34</sup> *Healing* 42; [www.christianhealingmin.org/found.htm](http://www.christianhealingmin.org/found.htm) (geraadpleegd oktober 2005).

#### 2.5.4 De mens

Volgens MacNutt brengt de moderne psychologie een terugkeer teweeg naar de “Hebrew view of man” (*Healing* 61): de mens wordt gezien als persoon, niet langer verdeeld in lichaam en ziel, maar als een geheel individu met gevoelens, lichaam, verstand en geest. Het door platonische, stoïsche en manichese denkbeelden beïnvloede post-apostolische dualisme, waarbij geest en ziel verheven werden boven het lichaam, maakt vandaag de dag plaats voor “a glorious sense of celebrating God’s creation with a realization that God does care for man – not just man’s soul, but man, all of man” (*Healing* 62). Onze huidige mensbeschouwing staat daarmee wellicht dichterbij dan ooit bij die van Jezus.

In de visie van MacNutt zijn alle mensen innerlijk gewond: er is een oerkwaad binnen in ons, dat ons op de een of andere wijze te boven gaat. In *The Power to Heal* spreekt hij over de realiteit van de erfzonde, waardoor de menselijke wil, geest en emoties zijn aangetast en waaruit indirect lichamelijke ziekten voortkomen: ziekte is een vloek over onze gevallen wereld. Alleen de reddende kracht van Jezus Christus kan ons hieruit bevrijden.

#### 2.5.5 Genezing als proces

Over genezing (op gebed) spreekt MacNutt in genuanceerde bewoordingen. Sommige genezingen vinden ogenblikkelijk plaats. Soms komt de genezing op een later tijdstip. Soms is er een geleidelijk genezingsproces. Soms schijnt er niets te gebeuren, althans niet op lichamelijk vlak.

In verband met genezing als proces heeft MacNutt het over “the more and the less” (*Power* 3). Mensen genezen niet altijd volkomen door gebed, maar hun toestand verbetert. Op grond van een schatting, gebaseerd op navraag naar enkele genezingsdiensten, waarin MacNutt aan de bediening tot genezing deelnam, bleek zo’n 25% van de mensen geheel genezen te zijn, 50% was erop vooruitgegaan en bij 25% scheen niet veel te zijn gebeurd<sup>35</sup>. Na

---

<sup>35</sup> *Power* 4; elders (*Prayer* 57) noemt MacNutt een op uitvoeriger navraag gebaseerde verhouding tussen ‘enige vooruitgang’ en ‘volkomen genezing’ van 5:1. Deze schattingen komen van MacNutt. Meer objectief lijken de bevindingen van een extern onderzoek naar het effect van gebed op reumatoïde artritis, waarin MacNutt met anderen uit zijn Christian Healing Ministries heeft geparticipeerd en waarover hij (weliswaar zelf en zonder concrete getallen te noemen) in de ‘Silver Anniversary Edition’ van *Healing* schrijft: “We purposely chose as our field of prayer a medically incurable (at least, at present) disease, rheumatoid arthritis. Our teams prayed for forty patients, each for a three-day span and their progress was followed

beginnende genezing is volgens MacNutt vaak meer gebed nodig. Genezing is dikwijls een proces dat tijd vergt: “The time element seems essential” (*Prayer* 58). Bepaalde ziektes vragen meer tijd en genezende kracht dan andere. Ook Jezus moest tweemaal bidden voor een blinde (Mk.8:22vv). De ontdekking van het belang van het tijdslelement bij het bidden om genezing noemt MacNutt een echte doorbraak in de dienst der genezing.

#### 2.5.6 Gradaties van genezing

MacNutt onderscheidt de volgende gradaties van genezing (“degrees of improvement”), die in het bidden om genezing bereikt kunnen worden (*Power* 29vv):

- het ophouden van de pijn;
- het verdwijnen van bijverschijnselen van de behandeling (b.v. bij kankertherapie);
- stabilisering van de ziekte zonder volledige genezing;
- terugkeer van lichamelijke functies zonder genezing van de ziekte;
- werkelijke lichamelijke genezing, in alle gradaties: van een klein beetje tot totale genezing toe.

Hij voegt er als commentaar aan toe: “Because of the diversity of these levels of improvement, we need to be sensitive and not proclaim that a total healing has taken place when a person says he no longer feels pain or when some real improvement has taken place. (...) Just to know that healing is a mystery -that it’s complicated and not at all that simple- should free us from any need to give simplistic answers to people who wonder why they are not totally healed” (*Power* 33v).

#### 2.5.7 Niveaus van genezing

God kan op verschillende manieren genezen, zowel via natuurlijke processen als via een werkelijk scheppend wonder. MacNutt spreekt in dit verband over “the levels of divine activity” (*Power* 35). Volgens hem kan genezing plaatsvinden:

---

for a year. To qualify, each patient had to have pain in nine joints and measurable swelling in six. (...) Most of the patients experienced a reduction in pain and many of them a change in flexibility and swelling, as well. Several were either totally cured or came close to that ideal” (208).

- door zuiver natuurlijke krachten, vrijgemaakt door gebed (b.v. het natuurlijk genezend effect van liefde en handoplegging);
- via geestelijke of emotionele genezing (bij psychosomatische klachten, ten gevolge van vergeving of innerlijke genezing);
- door versnelling van het natuurlijk regeneratievermogen van het lichaam (de natuurlijke herstellingskrachten worden door gebed aangevuld en versterkt; volgens MacNutt is dit soort genezing door gebed het meest algemeen);
- door onnatuurlijke (“preternatural”) krachten (b.v. via de macht van spiritisme);
- door een scheppende handeling van God, waar -voor zover bekend- de natuur niet tot handelen in staat is (b.v. het aan- of volgroeien van ledematen<sup>36</sup>. Dit soort genezing komt volgens MacNutt het meest zelden voor).

MacNutt concludeert, dat God op zoveel wijzen genezing (in verschillende gradaties) kan bewerken, dat we terughoudend moeten zijn met het gebruik van het woord ‘wonder’. Dit woord wil hij alleen voor het laatste van de genoemde niveaus reserveren, waar genezing plaatsvindt “beyond the ordinary course of nature”<sup>37</sup>. Liever spreekt hij over het plaatsvinden van ‘genezingen’. In de dienst der genezing werkt God volgens hem ook via natuurlijke scheppingsprocessen, die versneld worden door onze liefde en ons gebed.

#### 2.5.8 Het ‘reeds’ en het ‘nog niet’

Omdat het Koninkrijk van God in Jezus nabij gekomen is, begint zijn bevrijding hier en nu al onder ons en wordt zijn genezende kracht openbaar. Gods Koninkrijk is echter nog niet geheel tot stand gekomen. Nog altijd geldt: “The ultimate freeing from sickness does not take place until after death” (*Power* 99). Wij hebben alleen de zekerheid van de aanbataling, de eerstelingen van de Geest, maar wachten nog op de nieuwe hemel en de nieuwe aarde. Hier ligt volgens MacNutt een belangrijke reden waarom

---

<sup>36</sup> “The reaction to this kind of testimony (...) is usually incredulity, because this type of healing activity does not fit into the world view of many contemporary theologians” (*Power* 47).

<sup>37</sup> *Power* 48. Hiermee begeeft MacNutt zich in het spoor van Thomas van Aquino, voor wie wonderen de voor ons kenbare en beheersbare orde van de natuur te boven gaan (zie Van de Beek, *Wonderen* 14v; vgl. Parmentier, *Patronen* 49v). In een meer aan het bijbelse spreken gerelateerde opvatting kan het wonder omschreven worden als een gebeurtenis die uitgaat boven de ‘gewone’ ervaring van Gods zorg en bemoeienis met zijn wereld en die naar Hem verwijst (zie 5.3.7).

sommige mensen niet genezen worden; “It is God’s timing and a mystery. All I need to know is that God is on the side of life and health when I pray; the timing and the results are in the keeping of his wisdom.”<sup>38</sup>

#### *2.5.9 Lijden en ziekte*

MacNutt benadrukt dat in het Nieuwe Testament lijden iets anders is dan ziekte. Lijden heeft te maken met het lijden van Christus en het lijden van zijn leerlingen in zijn navolging. Het is de vervolging of afmatting die van buitenaf komt. Lijden vraagt z.i. om aanvaarding: het kruis moet worden opgenomen. Ziekte verscheurt een mens van binnenuit. Zij vraagt niet om aanvaarding, maar om genezing; zij is ten diepste een kwaad en een vijand (*Healing* 63vv; *Power* 100v). Ziekte kan soms door God in het kader van het Koninkrijk worden gebruikt voor een hoger doel -zij kan ons helpen groeien of ons verenigen met het lijden van Jezus voor de mensheid (*Power* 103, 117)-, maar dat is eerder uitzondering dan regel. In de kerk worden lijden en ziekte ten onrechte vaak door elkaar gehaald en wordt in geval van ziekte dikwijls berusting gepredikt: “We have learned to accept evil as good, as God’s will, and have learned a hopeless rather than a hopeful response to sickness. In this we act more like Buddhists talking about karma than Christians talking about redemption” (*Power* 101).

#### *2.5.10 De dood*

De dood vormt voor MacNutt de uiteindelijke genezing. Ook binnen de dienst der genezing moet er daarom gesproken worden over het sterven. Het is z.i. niet goed, als onze gebeden om genezing een rustig sterven in de weg staan. Er is inzicht en leiding nodig om te weten of met iemand gebeden moet worden om genezing of om overgave om te sterven (*Power* 118vv).

#### *2.5.11 De medische wetenschap*

MacNutt verzet zich tegen een tegenstelling tussen (structurele) genezing van de maatschappij en genezing van het individu. Beide horen onlosmakelijk bijeen. Evenmin ziet hij heil in het tegenover elkaar plaatsen van de medische wetenschap en genezing op het gebed. Beide kunnen elkaar aanvullen. God werkt ook door artsen, psychiaters, counselors en verpleegkundigen via de weg van de natuurlijke genezing: “[T]he doctor, the

---

<sup>38</sup> *Power* 99. Als andere redenen noemt MacNutt in zijn boeken de geestelijke zwakheid van de bedienaar in de dienst der genezing, het kerkelijk scepticisme, of achter de ziekte liggende persoonlijke of structurele problemen die eerst moeten worden aangepakt.

nurse and the person with the gift of healing prayer all together form God's healing team" (*Healing* 242). MacNutt pleit voor verdere, wereldwijde samenwerking tussen

- doktoren, verpleegkundigen en ziekenhuizen,
- personen die speciale genadegaven ontvangen hebben voor innerlijke genezing, lichamelijke genezing en bevrijding,
- priesters en predikanten die de genezingskracht van de sacramenten ervaren.

M.b.t. het al dan niet gebruik maken van de bevindingen van de psychologie bij het bidden om innerlijke genezing schrijft hij: "The basic discoveries of psychology help us to understand the problems of man and often suggest how to cope with them. The gospel indicates how we can bring God's healing power to bear upon these problems" (*Healing* 247).

#### 2.5.12 Bevrijding van boze geesten

Ofschoon MacNutt beseft, dat in het rationalistische, sceptische Westen het geloof in boze geesten iemand kan plaatsen buiten wat theologisch respectabel is (vgl. *Healing* 190: "I still have enough intellectual pride not to want to be associated with the stigma of fundamentalism coupled with fanaticism"), is het zijn eigen pastorale ervaring en die van anderen, die hem in het bestaan van een geestenwereld doet geloven.

MacNutt plaats de dienst der bevrijding onder het thema van de liefde: "If there is one thing I would like to emphasize, it is that deliverance is a ministry of love to wounded human beings. (...) We are ministering to people, not demons" (*Deliverance* 12).

De dienst der bevrijding gaat voor hem terug op de komst van Gods Koninkrijk in Jezus, hetgeen in het Nieuwe Testament een botsing met en overwinning op het Rijk van Satan teweegbrengt.

MacNutt maakt onderscheid tussen exorcisme en bevrijding. *Exorcisme* komt z.i. zelden voor en vindt plaats wanneer iemand bezeten is (MacNutt spreekt hier van "possession"), d.w.z. dat het hart van zijn persoonlijkheid door de boze is 'overgenomen'. Veel vaker is er sprake van een gedeeltelijke vrijheidsberoving in een bepaald gebied van het leven van de betreffende persoon. MacNutt gebruikt hier de woorden demonisering ("demonisation") en teistering ("infestation"), waar anderen veelal spreken van gebondenheid ("oppression")<sup>39</sup>. Hier is *bevrijding* noodzakelijk. Tot de uiterlijke symp-

---

<sup>39</sup> Volgens Richards is 'infestation' een gebruikelijk woord onder rooms-katholieken, terwijl onder pinkstergelovigen de termen 'oppression' en 'obsession'

tomen van demonisering rekent MacNutt lichamelijke trekkingen en veranderingen in stem en gelaatsuitdrukking. De Geestesgave van de onderscheiding kan van groot nut zijn voor het bepalen van de aanwezigheid en de aard van de boze geest.

MacNutt maakt in zijn *Deliverance from Evil Spirits* een hoofdonterscheid tussen drie soorten van boze geesten; dit onderscheid is ingegeven door de wijze waarop ze in zijn visie in het leven van een mens zijn binnengekomen:

- geesten van trauma;
- geesten van zonde;
- geesten van het occulte.

Een *geest van trauma* kan zich volgens MacNutt aan een mens hechten, wanneer deze -door de schuld van een ander- een traumatische ervaring (b.v. seksueel misbruik) heeft meegemaakt en ten tijde van het trauma geestelijk onvoldoende beschermd was. Met het bidden om innerlijke genezing, hetgeen hier -naast het schenken van vergeving- altijd nodig is, verlaat meestentijds de demonische macht vanzelf het leven van de betrokkene. De meest voorkomende behoefte aan bevrijding ligt volgens MacNutt op dit terrein.

Een *geest van zonde* kan in het leven van een mens komen, wanneer deze volhardt in een bepaalde zonde (b.v. onverzoenlijkheid/haat) of een zware zonde pleegt (b.v. moord). Vaak gaat achter het zondigen een bepaalde leegte schuil, zodat naast schuldbelijdenis niet alleen een gebed om bevrijding nodig is, maar ook een gebed om innerlijke genezing.

*Geesten van het occulte* dringen het bestaan van een mens binnen, wanneer deze onwetend (b.v. door het raadplegen van een Ouija-bord) of wetend (b.v. door satanisme) bovennatuurlijke kennis en macht probeert te bereiken buiten God om. Volgens MacNutt behoren de demonische machten uit deze categorie tot de 'hogere' en sterkere klassen en is er dikwijls een langdurig en zorgvuldig traject nodig om tot bevrijding te komen, waarbij het bidden om vergeving en het afzweren een belangrijke plaats innemen. Hier is de hulp nodig van gespecialiseerde christenen met een bevrijdingsbediening. Bijzondere zorgvuldigheid is nodig bij slachtoffers van 'satanisch ritueel misbruik', die ten gevolge daarvan een meervoudig persoonlijkheidssyndroom hebben opgelopen: hun meervoudige persoonlijkheden zijn volgens MacNutt niet van demonische aard, maar dienen als overlevingsstrategie.

Naast deze drie hoofdcategorieën noemt MacNutt nog de geesten van voorouders ("ancestral spirits").

Deze moeten z.i. óf als boze geesten worden gezien óf als nog niet tot rust gekomen doden. MacNutt verwijst ze -wat ze ook precies mogen zijn- naar Christus, opdat Hij met hen zal handelen in zijn gerechtigheid en genade.

Tenslotte wijdt hij een apart hoofdstuk aan de mogelijke demonische gevolgen van vervloekingen.

---

voorkomen ter aanduiding van minder ernstige vormen van demonische gebondenheid (*But Deliver Us* 91).



Als algemeen bevrijdingsgebed gebruikt MacNutt de volgende woorden: “In the name of Jesus Christ I command you, spirit of ..., to depart without doing harm to ... or anyone else in this house or in her family, and without making any noise or disturbance, and I command you to go straight to Jesus Christ to dispose of you as He will. Furthermore, I command you never again to return” (*Deliverance* 186v). Na het gebed om bevrijding volgt een gebed om vervulling met Christus’ aanwezigheid.

MacNutt erkent naast het bestaan van persoonlijke boze geesten ook het bestaan van geïnstitutionaliseerde vormen van kwaad. Beide moeten naar zijn mening bestreden of ontmaskerd worden.

### *2.5.13 Werkwijzen*

Het eind van de vorige paragraaf vormt eigenlijk al de overgang naar de behandeling van MacNutts werkwijzen. We onderscheiden in zijn boeken de volgende methoden.

#### *2.5.13.1 Gebed*

a) MacNutt maakt onderscheid tussen vier soorten kwalen, die z.i. vragen om verschillende soorten van gebed (*Healing* 145vv):

- ziekte van de geest, veroorzaakt door persoonlijke zonden;
- emotionele ziekte en problemen, veroorzaakt door psychische wonden in het verleden;
- lichamelijke kwalen veroorzaakt door ziekte en ongelukken;
- kwalen op bovengenoemde drie gebieden, veroorzaakt door demonische invloed.

De soorten van gebed die MacNutt noemt, zijn respectievelijk het gebed om

- bekering (met als belangrijkste vorm van bekering de vergevingsgezindheid naar anderen toe);
- innerlijke genezing of ‘genezing der herinneringen’ (waarbij Jezus wordt gevraagd mee terug te gaan naar het verleden, pijnlijke gebeurtenissen die daarin hebben plaats gevonden aan het licht te brengen en die alsnog te vullen met zijn liefde<sup>40</sup>);
- lichamelijke genezing;
- bevrijding van boze geesten (zie hierboven).

---

<sup>40</sup> MacNutt noemt het verschijnsel van de innerlijke genezing, dat we in de Schrift als zodanig niet tegenkomen, “simply the application of Christ’s healing power to what we now know of the emotional nature of man” (*Healing* 172).

Om effectief te kunnen bidden is volgens MacNutt het stellen van een goede diagnose en het bidden van het juiste soort gebed belangrijk. Belangrijk ook is dat er niet alleen geluisterd wordt naar de persoon die om genezing vraagt, maar ook naar God, die van tijd tot tijd via onze intuïtie of via de gave van de kennis de diagnose meedeelt en het gebed leidt.

b) Over het gebed voor het kind in de moederschoot schreef MacNutt samen met zijn vrouw Judith het boek *Praying for Your Unborn Child*. Hierin schetsen zij het belang van het ouderlijk gebed voor het nog ongebooren kind en van het ouderlijk gebed rond zijn geboorte. Ook bespreken zij het (helend) gebed voor de aanstaande ouders zelf. Aparte aandacht geven zij aan het gebed voor het kind dat door miskraam of abortus niet ter wereld is gekomen, maar -naar de overtuiging van de MacNutts- leeft “somewhere in God’s kingdom, in the Communion of Saints” (140). In dit laatste geval doet hun wijze van bidden sterk denken aan het gebed voor de overledenen, zoals we dat tegenkwamen in 2.4.15.5. Het gebed bevat o.a. de elementen van het delen van verdriet met Jezus en het schenken van en vragen om vergeving. De MacNutts noemen ook de mogelijkheid om het dode kind aan God op te dragen in een “memorial service” of meer specifiek in de context van een “Mass of the Resurrection” (ofwel een “requiem eucharist”).

#### 2.5.13.2 Doordrenkend gebed

MacNutt is de eerste die in de literatuur rond de dienst der genezing aandacht heeft gevraagd voor de noodzaak van terugkerend en aanhoudend gebed. Bij zijn idee dat genezing veelal procesmatig verloopt en tijd nodig heeft, past z.i. de term ‘soaking prayer’ ofwel doordrenkend gebed, een term die hij ontleent aan zijn vriend Rev. Tommy Tyson. “Soaking prayer” conveys the idea of time to let something seep through to the core of something dry that needs to be revived” (*Power* 14). Dit doordrenkend gebed bestaat niet alleen uit gerichte *voorbede*, maar ook uit *stilte*, *zang* en *bidden in tongen*. De *aanraking*, waarbij volgens MacNutt het leven, de liefde en de genezende kracht van Jezus op de zieke worden overgebracht, kan bij een langdurig gebed een belangrijke plaats innemen en een krachtig gebed in zichzelf vormen. Het gebed kan met de nodige onderbrekingen tot een paar uur achter elkaar duren, of bestaan uit kortere gebeden gedurende een aantal weken of zelfs jaren. De langzame werking van het gebed kan te maken hebben met menselijke zwakheid: “God’s (...) life and power (...) is filtered through your weakness and your brokenness. So (...) it takes time for it to take effect” (*Prayer* 62). De bedienaar der genezing is immers zelf een ‘wounded healer’, die moet toegroeien naar een nauwere verbondenheid met Jezus Christus. Op verschillende plaatsen in zijn boeken vergelijkt MacNutt

de werking van het doordrenkend gebed met de herhaalde werking van röntgenstraling. Hij past het toe, wanneer bij een beginnend gebed enige verbetering van de klachten merkbaar wordt.

#### *2.5.13.3 Handoplegging*

Het gebed om genezing kan gepaard gaan met handoplegging. MacNutt schrijft dat handoplegging Gods levengevende kracht of energie schijnt over te dragen, een kracht die door sommige mensen ervaren wordt als een zachte elektrische stroom of als warmte (*Healing* 182). Van menselijke zijde deelt de handoplegging z.i. bewogenheid en liefde mee.

#### *2.5.13.4 De sacramenten*

MacNutt noemt de sacramenten van de ziekenzalving, biecht en eucharistie als speciaal gericht op genezing. Het sacrament van de biecht verbindt hij aan bekering en innerlijke genezing, de ziekenzalving aan lichamelijke genezing. Hij adviseert na het toedienen van de ziekenzalving een poosje door te gaan met bidden: een gebed uit te spreken dat specifiek is voor de ziekte van de betrokkene en, als dat de aangewezen weg lijkt, de zieke te ‘doordrenken’ in gebed (vgl. 2.5.13.2). MacNutt ziet in de zalving een genezende kracht aan het werk: “Several times people have told me of healings they received during the sacrament of Anointing, which they did not receive during previous prayers for healing, so that we should recognize that there is a real power operative in the sacrament” (*Power* 204). Ook de sacramenten van eucharistie en doop hebben in de visie van MacNutt een genezende werking: de eucharistie, omdat juist daar Jezus Christus op bijzondere wijze onder de zijnen aanwezig is<sup>41</sup>; de doop omdat deze gericht is op het ‘ingieten’<sup>42</sup> van nieuw leven en de uitroeiing van de zonde, inclusief de erfzonde, waaruit ziekte en dood voortkomen.

#### *2.5.13.5 Niet-sacramentele middelen*

Zowel in *The Power to Heal* als in *Deliverance from Evil Spirits* geeft MacNutt aandacht aan het gebruik van van hij noemt ‘gezegende voorwerpen’ (“blessed objects”).

MacNutt verwijst hierbij naar de Schrift: zoals in de Handelingen zweet- en gordeldoeken van de apostel Paulus genezing en bevrijding brachten

---

<sup>41</sup> Om deze reden geeft MacNutt, evenals Maddocks, de voorkeur aan het kader van de eucharistie voor het (gezamenlijk) gebed om genezing (*Healing* 266).

<sup>42</sup> MacNutt gebruikt het woord “infusion” (*Healing* 266) en refereert daarmee aan de terminologie van de ‘gratia infusa’ uit de rooms-katholieke sacramentsleer.

(Hd.19:2; vgl. Mt.9:20vv; 14:36), zo kan z.i. ook heden ten dage voor een zegen over niet-sacramentele middelen gebeden worden, opdat zij in de dienst der genezing en in de dienst der bevrijding gebruikt kunnen worden. MacNutt noemt in dit verband o.a.:

- niet-sacramentele olie (voor dagelijks gebruik thuis);
- zout;
- water;
- medicijnen;
- vloeistoffen die we drinken wanneer we ziek zijn<sup>43</sup>.

MacNutt noemt de de middelen waarover gebeden is “extensions of the person who prays for them” (*Deliverance* 261). Hij waarschuwt tegelijk voor een buitensporig vertrouwen op de bedoelde voorwerpen, opdat bijgeloof voorkomen wordt.

#### 2.5.13.6 Genezingsdiensten

Genezingsdiensten zijn volgens MacNutt zinvol, omdat er een grote kracht om te genezen aanwezig kan zijn. Bovendien kunnen in een genezingsdienst vele mensen die genezing nodig hebben, bediend worden, die afzonderlijk niet allen geholpen zouden kunnen worden. Tenslotte gaat er een publiek getuigenis van een grote genezingsbijeenkomst uit. MacNutt pleit voor een evenwichtige, niet over-emotionele prediking. Om ook aandacht te kunnen geven aan diegenen die langer gebed om (innerlijke) genezing of die bevrijding nodig hebben, prefereert hij een combinatie van groepsgebed en daarop volgende individuele bediening in teams van bekwame mensen (*Power* 135vv).

#### 2.5.13.7 Rusten in de Geest

Na in *The Power to Heal* een hoofdstuk aan het verschijnsel ‘rusten in de Geest’ te hebben gewijd, heeft MacNutt in 1990 onder de titel *Overcome by the Spirit* een apart boekje aan dit fenomeen gewijd. Daarin probeert hij tot een geordende doordenking te komen van het feit dat sinds het eind van de jaren zestig van de vorige eeuw sommige mensen, die voor zich laten bidden in genezingsdiensten, onder de handen van de voorbidders de controle over

---

<sup>43</sup> Gezegende voorwerpen kunnen volgens de rooms-katholieke leer gerekend worden tot de zgn. sacramentalia, “heilige tekens die door de kerk zijn ingesteld. Hun doel is de mensen erop voor te bereiden de vruchten van de sacramenten te ontvangen en de verschillende levenssituaties te heiligen” (*Katechismus van de Katholieke Kerk* 367). Het gaat volgens de Katechismus bij de sacramentalia m.n. om de zegeningen van personen, maaltijden, voorwerpen en plaatsen.

hun lichaam verliezen, omvallen en gedurende kortere of langere tijd op de grond blijven liggen.

MacNutt gebruikt als precieze formulering voor dit verschijnsel: “being ‘overcome by the Spirit’ in order to ‘rest in the Spirit’” (*Overcome* 27).

Hij verklaart dit ‘overmand worden door de Geest’ als een zegen zó krachtig, dat het menselijk lichaam deze niet kan bevatten: “inside, the person’s spirit is filled with too much life for the body to contain” (*Overcome* 24v).

MacNutt legt de nadruk op wat inwendig gebeurt (vele mensen ervaren een vorm van genezing tijdens het rusten in de Geest), veel meer dan op het uiterlijk gebeuren en ziet een parallel met de ervaringen van rooms-katholieke heiligen en met gebeurtenissen tijdens protestantse opwekkingen in het verleden. In de bijbel komt volgens hem vooral een episode uit 2 Kronieken in de buurt, nl. de onmacht van de priesters om te blijven staan in de tempel bij het verschijnen van de heerlijkheid des Heren (2 Kron.5:13v), evenals de extase van Petrus in Hd.10:9vv<sup>44</sup>.

MacNutt beschrijft hoe het ‘rusten in de Geest’ veelal geschiedt op een rustige en vredige wijze; soms gaat het gepaard met het ontladen van emoties via huilen of (minder vaak) lachen. Sommigen zijn zich tijdens het ‘rusten’ bewust van hun omgeving, anderen niet. Doordat het lichaam tijdelijk ‘uitgeschakeld’ is, is er meer concentratie mogelijk op het innerlijk. De intensiteit van de innerlijke ervaring varieert van het eenvoudig ondergaan van een soort rust tot de volgende door MacNutt omschreven effecten:

“[A]n extraordinary number of people have encountered Jesus Christ in a life-transforming way upon falling down. For some it leads to repentance, for others to a greater love for God; others are healed, especially in their inner beings; still others are delivered of evil spirits” (*Overcome* 43).

Het meest voorkomende effect is volgens MacNutt genezing -met verhoudingsgewijs meer innerlijke genezing dan lichamelijke genezing-, waarbij het rusten in de Geest bij tijden lijkt te functioneren als de narcose tijdens een operatie. Rusten in de Geest komt naar zijn mening o.a. voor wanneer er te weinig tijd is om langdurig met een persoon te bidden of wanneer er in de dienst der genezing of bevrijding een bijzondere concentratie van Gods aanwezigheid nodig is.

MacNutt's persoonlijke interpretatie van het verschijnsel ‘rusten in de Geest’ is, dat God in een tijd, waarin de menselijke zelfredzaamheid en controle over het bestaan wordt benadrukt, letterlijk en figuurlijk de stutten onder mensen wegslaat: “In some sense I believe God is knocking us off our feet as a kind of prophetic action to demand that we relinquish control over our

---

<sup>44</sup> Terecht merkt Parmentier bij dit door MacNutt naar voren gebrachte gedeelte op, dat de tekst eerder doet denken aan een visionair gebeuren dan aan een rusten in de Geest (*Rusten in de Geest* [BCT] 33).

lives -and over the Church- to Him” (*Overcome* 173). Rusten in de Geest is m.a.w. een middel dat God gebruikt om individu en gemeente weer volledig van Hem afhankelijk te doen zijn, zodat zijn kracht zich kan openbaren in zwakheid, met alle helende gevolgen van dien.

#### 2.5.14 Evaluatie

##### 2.5.14.1. Genuanceerd denken

Kenmerkend voor het theologisch denken van MacNutt over de dienst der genezing is zijn genuanceerdheid. We zouden zijn theologiseren kunnen samenvatten met de titel van het eerste hoofdstuk van zijn *The Power to Heal*, nl. ‘The More and the Less’. Over het algemeen distantieert hij zich van absolute uitspraken over genezing, zoals die in pentecostale en evangelicale kringen gevonden kunnen worden. MacNutt onderscheidt niveauverschillen in de gave die christenen kunnen hebben om voor zieken te bidden, in de mate waarin ziekten vatbaar blijken te zijn voor gebed, in de tijd die nodig is om voor genezing te bidden, in de mate waarin genezing optreedt en in de manier waarop God betrokken lijkt te zijn bij het genezingsproces (van direct scheppend tot genezend via natuurlijke processen). Bovendien maakt hij een duidelijk onderscheid tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ van de komst van Gods Koninkrijk en tussen ziekte en lijden.

De sterkte van zijn genuanceerde denken komt o.i. met name de pastorant ten goede: pastorale blunders ten gevolge van absolute uitspraken, zoals die in de dienst der genezing nu en dan plaatsvinden, kunnen met een door-dachte presentatie à la MacNutt worden ingedamd of voorkomen.

##### 2.5.14.2 Doordrenkend gebed en bijbelberoep

We hebben vragen bij MacNutt's theologische verantwoording van de tijd, die volgens hem in sommige situaties aan het bidden besteed moet worden (zie 2.5.13.2: *doordrenkend gebed*). Het meermalen voorkomende Schrift-beroep van MacNutt, nl. op het verhaal van Jezus' gefaseerde genezing van de blinde uit Markus 8, vinden we erg mager en niet steekhoudend<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> De herhaling heeft eerder met een geestelijke les aan het adres van Jezus' leerlingen te maken dan met moeite om te genezen van de kant van Jezus, zoals we in hoofdstuk 5 verder uiteen zullen zetten. Een andere Schriftverwijzing die MacNutt gebruikt (*Power* 15), nl. naar de gelijkenis van de onrechtvaardige rechter, Lk.18:1-8, lijkt ons evenmin van toepassing op het ‘doordrenkend gebed’: de rechter komt na veel aandringen eindelijk in actie; hij wordt door het aanhoudend vragen niet aangezet om stukje bij beetje af te maken waarmee hij in een eerder stadium al

MacNutt heeft o.i. gelijk, als hij schrijft dat de reden waarom herhaald gebed nodig kan zijn, onze kwetsbaarheid is dan wel het feit dat het goddelijke leven nog sterker in ons worden moet, maar deze reden laat zich o.i. moeilijk verbinden aan het handelen van Jezus. Bovendien zouden we na Jezus' 'moeizame genezing' in Markus 8 een dergelijk gefaseerd handelen zeker ook verwachten bij de genezingen van zijn leerlingen, zoals verhaald in de Handelingen der Apostelen, waar we genezing op de wijze van het 'doordrenkend gebed' echter nergens terugvinden. Het contemporaine verschijnsel van het 'doordrenkend gebed' is o.i. alleen te verklaren door inderdaad aan te nemen, dat onze kwetsbaarheid herhaald genezend handelen nodig kan maken, maar tegelijk hieraan te verbinden dat onze huidige genezingsbediening kwalitatief verschilt van die van Jezus en zijn apostelen in zijn spoor. We komen hierop terug in hoofdstuk 5.

#### *2.5.14.3 Genezing: natuurlijk en bovennatuurlijk*

MacNutt's genuanceerde denken komt ook tot uiting in zijn opsomming van verschillende krachten die in de dienst der genezing heling kunnen bewerken. Het gebed kan volgens hem zuiver natuurlijke krachten vrijmaken, het natuurlijk regeneratievermogen van het lichaam versterken en versnellen, en tot een geheel nieuw scheppend handelen van God leiden. Alleen in het laatste geval wil MacNutt van een wonder spreken, hetwelk hij beschouwt als een ingrijpen van God buiten de gewone gang van de natuur om. God werkt volgens MacNutt behalve op middellijke dus ook op onmiddellijke, 'bovennatuurlijke' wijze: "[T]heologians will note that, although I find God working in the entirety of the natural and human order, I see no difficulty in his working more directly in a 'supernatural' way (...). I do not believe in a two-tiered universe, in which one level is labeled natural and the other supernatural. God is at work in every aspect of creation" (*Power* 38). MacNutt's openheid voor genezing op directe, 'bovennatuurlijke' wijze betekent aandacht voor wat wij zouden noemen een herscheppend ingrijpen Gods. Zijn openheid voor de genezende krachten van de natuur, waarbij genezing z.i. meestal plaats vindt doordat natuurlijke herstellingskrachten door gebed worden aangevuld en versterkt, betekent aandacht voor Gods handelen in zijn schepping via ingeschapen regeneratieve vermogens (al dan niet versneld).

Het is duidelijk, dat de rooms-katholieke MacNutt beide zaken, de wereld van de natuur en van de 'bovennatuur' of genade, in één visie bijeen wil houden. Waar bij Bennett en Maddocks scheppende krachten via kruis en opstanding tot krachten van het Koninkrijk lijken te worden, bestaan in

---

begonnen was. Dat er ook na schijnbaar uitstel antwoord volgt, is iets anders dan dat het antwoord in de weg van de geleidelijkheid gegeven wordt.

MacNutt's genezingstheologie het natuurlijke en het 'bovennatuurlijke' naast elkaar en werken zij op ontspannen wijze samen<sup>46</sup>.

Bij MacNutt blijft onduidelijk, hoe de ('natuurlijke' en 'bovennatuurlijke') genezingskracht zich verhoudt tot het werk van Christus. Hij schrijft dat ziekte in dit leven genezen kan worden door de verlossing die Jezus verworven heeft aan het kruis en dat met het optreden van Jezus Gods Koninkrijk doorbreekt in daden van genezing. Zijn door de komst en het werk van Jezus de natuurlijke genezende krachten meer tot onze beschikking gekomen, zoals Maddocks lijkt te veronderstellen? Of is daardoor alleen de 'bovennatuurlijke' kracht tot genezing binnen ons bereik gekomen, terwijl de natuurlijke krachten gewoon hun werk zijn blijven doen? Of zijn beide geactiveerd geraakt?

#### 2.5.14.4 Onbevangen spreken

MacNutt noemt de dingen bij naam. Hoewel hij op verscheidene plekken in zijn boeken aangeeft, dat hij zijn theologische respectabiliteit ermee op het spel zet, schrijft hij, gedreven door zijn pastorale praktijk, onbevangen over controversiële zaken als bevrijding van boze geesten en rusten in de Geest.

Wat het laatste onderwerp betreft is hij o.i. de eerste die het fenomeen van het '*rusten in de Geest*' zo uitgebreid praktisch-theologisch heeft behandeld en het heeft trachten te plaatsen binnen de kaders van de bijbelse gegevens en van de kerkgeschiedenis. Naast zijn interpretatie van het rusten in de Geest als het 'goddelijk terugnemen' van de controle over het leven van de mensen en de kerk zijn andere interpretaties mogelijk (vgl. later in dit hoofdstuk bij de bespreking van Parmentier). Het blijft moeilijk dit door velen als weldadig ervaren, nog relatief nieuwe verschijnsel, dat haast geen duidelijke bijbelse parallellen heeft, theologisch te duiden.

Wat de *bevrijding van boze geesten* aangaat, lijkt het ons, dat MacNutt met zijn onderscheid tussen geesten van trauma, van zonde en van het occulte een zinnig handvat geeft voor de pastorale diagnostiek en behandeling. Dat hij demonen ziet als bestaande, persoonlijke machten, stelt ons voor de vraag naar de realiteit van het demonische, een vraag die al eerder opkwam bij de bespreking van het werk van Bennett. We zullen deze vraag hieronder de nodige aandacht geven.

---

<sup>46</sup> Vgl. Veenhof: "In afwijking (...) van de neoscholastiek streeft het nieuwere rooms-katholieke denken ernaar in het licht te stellen, dat natuur en genade zeer nauw op elkaar betrokken zijn in die zin, dat ze op een bepaalde wijze elkaar wederkerig veronderstellen, dragen en doordringen. Deze nieuwere visie leidt ertoe, dat men, uitgaande van de 'natuur', een grote mate van continuïteit, bijna is men geneigd te zeggen: een vloeiende overgang, ziet tussen schepping en heil" (*Charismata* 237).



### 2.5.15.5 De realiteit van het demonische

#### a. Inleiding

Evenals voor Bennett zijn voor MacNutt demonen bestaande, persoonlijke<sup>47</sup> entiteiten. Het is MacNutt's ervaring in de dienst der bevrijding, die hem tot dit standpunt heeft gebracht. Zijn visie sluit naar hij zelf zegt nauw aan bij het beeld dat het Nieuwe Testament van het demonische geeft.

In het Nieuwe Testament worden boze geesten getekend als aanspreekbare (Mk.5:9vvp) en destructieve (Mk.9:20p; Hd.19:16) geesten, die op persoon-achtige wijze van zich laten horen in de confrontatie met Jezus (Mk.1:23v, 5:6v) en zijn gezanten (Hd.16:16v). Zij behoren tot het koninkrijk van Satan (Lk.11:18; vgl. Mt.25:41), wiens rijk ten val komt met het dóórbreken van het Koninkrijk van God in de bediening van Jezus (Lk.11:20v) en zijn leerlingen (Lk.10:17v). Vgl. Ladd 49v; Guthrie 127v; Page, hoofdstuk 3 en 4.

Dat in de Schrift demonische machten met persoon-achtige trekken worden getekend, betekent nog niet dat we ons al te veel zouden moeten verdiepen in hun achtergrond en wezen. Terecht schrijft Richards: "The Bible is not concerned to *reveal* their nature, it's concerned with God's revelation of himself, and such insights as it gives are only 'in passing' " (*But Deliver Us* 135).

MacNutt erkent, zoals we reeds aangaven, naast het bestaan van boze geesten het bestaan van geïnstitutionaliseerde vormen van kwaad. In het laatste geval spreekt hij van "societal evil" en "societal exorcism" (*Deliverance* 279v). Ook het Nieuwe Testament kent een ambiguïteit in het spreken over de machten van het kwaad.

Wright wijst erop dat deze 'machten' persoonlijk van aard kunnen zijn, maar eveneens onpersoonlijk. In het laatste geval (m.n. bij Paulus) hebben ze betrekking op de structuren van het menselijk bestaan, zie b.v. Col.1:16; 2:15 (*Dark Side* 139-143). Noll vat zijn bevindingen inzake de paulinische 'overheden en machten' als volgt samen: "According to Paul's distinctive thought, principalities and powers stand for a world wide web of human affairs grounded in a spiritual hierarchy. The spiritual dimension of the world was not originally evil but has been so corrupted by sin and Satan that it is experienced more as domination than as dominion (...). The sphere of the principalities overlaps with that of revealed law and natural

---

<sup>47</sup> Hoewel MacNutt spreekt over ontmoetingen met "a demonic personality" en over "personified evil" (*Deliverance* 50), spreken wij liever van 'persoon-achtige' dan van 'persoonlijke' geesten, daar het wezen van demonische entiteiten o.i. ligt in het *parasiterend* karakter van het zich aan *menselijke* personen hechtende kwaad. Kraan citeert in dezen kardinaal Höffner: "Persoon-zijn betekent overgave en deelname, bereidheid om zich in liefde te geven. De boze geesten zijn weliswaar 'persoonlijk gestructureerde wezens', maar tegelijk zich in het anonieme en gezichtsloze oplossende wan-gestalten" (*Genezing III* 54).

order” (138v). Daarenboven onderscheidt John (*Miracles* 14vv) in de evangeliën naast machten van persoonlijk kwaad sociale en godsdienstige “domination systems” met demonische trekken, zoals de dwingende praktijken van de Schriftgeleerden en de Farizeeën.

Het beeld van demonische machten als persoon-achtige entiteiten wordt in onze westerse theologische wereld over het algemeen als tijdgebonden beschouwd en ingeruild voor een visie waarin het uitdrijven van boze geesten is vervangen door het therapeutisch en medicinaal behandelen van (psychisch) zieken door professionele hulpverleners (vgl. Heitink, *Hulpverlening* 292v), en waarin het kwade vooral onpersoonlijk en structureel wordt geduid: “Of particular note since the Second World War has been that interpretation of the powers which identifies them which structures of thought (tradition, law, authority, and religion) and impersonal social forces that determine human existence” (O’Brien, *Ephesians* 469).

We verwijzen hier m.n. naar de trilogie *Naming the Powers*, *Unmasking the Powers* en *Engaging the Powers* van de Amerikaan Walter Wink, voor wie de nieuwtestamentische ‘machten en krachten’ betrekking hebben op op de hemel geprojecteerde maatschappelijke machtsstructuren, die door de zonde van een gevallen mensheid een negatief geladen spirituele kern (“interior essence”) hebben verkregen<sup>48</sup>.

De eenzijdig structurele interpretatie van de ‘machten’ blijft van exegetische zijde niet onbesproken. O’Brien schrijft: “[I]t fails to do justice to the historical context of the New Testament in which belief in the spiritual realm was widespread, it does not adequately account for explicit statements about these powers in Paul and other New Testament writers, and it is seriously flawed both theologically and hermeneutically.”<sup>49</sup> Ook uit pastorale hoek klinkt weerwoord. MacNutt spreekt over “the perpetual tragedy of Christians discovering a profound aspect of Christian truth that has been obscured for centuries [het bestaan van structureel kwaad], then making the leap to deny another aspect of Christian truth” (*Deliverance* 283).

We behandelen de vraag naar de realiteit van het demonische nu verder onder de drie aspecten van resp. wereldbeeld, mensbeeld en godsbeeld.

---

<sup>48</sup> Ook bij Wink blijft echter een onherleidbare negatieve ‘rest’ over, “something that would not reduce to physical structures - something invisible, immaterial, spiritual, and very, very real” (*Naming the Powers* 4v).

<sup>49</sup> *Ephesians* 469. O’Brien heeft gelijk als hij benadrukt dat het Nieuwe Testament exegetisch gezien een rijker beeld geeft dan een eenzijdig structurele voorstelling van de machten van het kwaad. De essentiële vraag echter is *hermeneutisch* van aard: hoe vertolken we het nieuwtestamentische beeld van het kwaad naar het heden? Zie daarover *f. Conclusie*.

Tenslotte geven we aandacht aan de visie van Jezus om van daaruit enkele hermeneutische posities te bespreken.

#### *b. Wereldbeeld*

Het is Parmentier, die -hoewel zeker geen aanhanger van MacNutt's visie op het demonische- in zijn *Heil maakt heel* de vraag stelt naar de validiteit van ons westerse wereldbeeld. Hij wijst erop dat het 'antieke' eenheids-wereldbeeld, waarin de krachten van hemel en aarde nauw op elkaar betrokken werden gedacht, in andere culturen, bijvoorbeeld de Afrikaanse, mutatis mutandis nog steeds actueel is<sup>50</sup>. Parmentier spreekt over de "tirannie van het natuurwetenschappelijk wereldbeeld" en pleit ervoor elk door de dominante cultuur aangeboden wereldbeeld te relativiseren als beperkte menselijke poging om grip op de werkelijkheid te krijgen (118). Hij vraagt zich af, of in een "'postmodern' wereldbeeld, waarin het verifieerbaarheidsprincipe niet meer de absolute heerschappij heeft", ruimte zal zijn voor empirisch niet aangetoonde of aantoonbare genezende kracht (161v).

MacNutt laat zich in soortgelijke richting uit: "But why do so many people today rule out the influence of the demonic world as a possible explanation for strange behaviour and speech? The main reason for our scepticism is that scientific rationalism, the predominant worldview since the so-called Enlightenment of two hundred years ago, has now become the dominant worldview of Western Christians. If something cannot be seen, measured or proven through reason, it simply does not exist –or at the very least should be doubted" (*Deliverance* 49).

Ook Paul pleit voor het openbreken van ons westerse, gesloten, causale wereldbeeld, overigens zonder terug te willen keren naar wat hij noemt een "primitief wereldbeeld". Daar de mens niet alleen een fysisch-chemisch systeem is, waarop natuurwetten van toepassing zijn, maar ook een levend organisme, een bewust denker, iemand die verantwoordelijkheid draagt in de samenleving en iemand die de mogelijkheid heeft te geloven, dient er z.i. ruimte te zijn voor een mens- en wereldbeeld, dat recht doet aan deze

---

<sup>50</sup> 56v. Vgl. Dyrness 69v: "In the West (...) people imagine that history and nature are objective processes which they can study and control. This is part of their mythology or world picture. To most people of Africa and Asia the world is a living organism in which they are vitally involved. To them it is the Western picture that is naive, imagining that people are only spectators, viewing events externally. Who is to say which view is more accurate?" In dit verband is de opmerking van Siebesma veelzeggend, dat zijn christelijke studenten in Madras (India) zich niet voor kunnen stellen, dat er christenen zijn voor wie het verschijnsel van demonische gebondenheid geen realiteit is (152).

verschillende, opklimmende lagen van de werkelijkheid en ruimte laat voor de werking van (positieve en negatieve) geestelijke krachten op aarde (*Wereldbeeld* 20-25).

Wright wijst erop, dat de verschrikkingen van de twintigste eeuw ons de ogen hebben geopend voor de ontoereikendheid van ons rationalistische wereldbeeld: “The events of the Third Reich are hard to describe in ordinary language. How can we account for the way in which one of the most advanced nations on earth became to all intents and purposes demonised?” (*Dark Side* 7v). Ook John stelt dat manifestaties van collectief kwaad als het Nazisme en de meer recente genocide in Rwanda vragen om het vocabulaire van het demonische (16). Volgens Wright is er in de ervaringen van mensen “much evidence to indicate that the scientific worldview does not adequately explain the total experience of humankind and that therefore belief in dark powers is still a serviceable way of making sense of some aspects of actual experience” (*Dark Side* 109v).

Aansluitend bij genoemde auteurs zijn we van mening, dat het niet aangaat datgene wat zich in de praktijk als negatieve geestelijke macht en kracht lijkt te manifesteren aan te leggen tegen de eenzijdige en beperkte meetlat van het westerse rationalisme en het eindoordeel over de ontologische status daarvan te laten bepalen door ons rationalistisch wereldbeeld<sup>51</sup>. Dit wereldbeeld heeft zijn kracht bewezen door zijn toepassing in de techniek en de moderne geneeskunde, maar geeft o.i. tegelijk een gereduceerd zicht op de werkelijkheid en dient daarom aangevuld te worden met een meer holistische visie. In ons reflexieve hoofdstuk (par. 6.4) gaan we op deze specifieke materie verder in.

Overigens dient te worden opgemerkt dat erkenning van negatieve machten op grond van de intensiteit van het kwaad dat in de wereld is en wordt aangericht, welbeschouwd niet hoeft te betekenen dat men aanneemt dat dit kwaad ontologisch gezien een *persoon-achtige*, zelfstandige status heeft. John, wiens mening hierboven werd weergegeven, lijkt in een poging “to avoid the twin pitfalls of literalism and reductionism” (13) uit te komen bij een meer systemische en structurele opvatting van het kwaad. Cunningham schrijft: “[O]ur human language reaches out for ‘demonic’ language to describe the driven nature of our serial killers, maniacal leaders, and the like” (365), maar beschouwt Satan als een symbool dat persoonlijke trekken kan *krijgen* in het proces van het geven van zin aan onverklaarbaar ogend kwaad. Een hermeneutische keuze voor het erkennen

---

<sup>51</sup> Vanuit een heel andere hoek schreef William James aan het begin van de twintigste eeuw reeds: “The refusal of modern ‘enlightenment’ to treat possession as an hypothesis to be spoken of as even possible, in spite of the mass of human tradition based on concrete experience in its favor, has always seemed to me to be a curious example of the power of fashion in things scientific” (*The Proceedings of the American Society for Psychical Research*, Vol. III, 1909, aangehaald bij Richards, *But Deliver Us* 96).

van een persoon-achtig bestaan van demonische machten wordt ook bepaald door andere factoren, zoals eigen praktijkervaringen en de autoriteit van het onderwijs van Jezus in dezen (zie beneden).

*c. Godsbeeld: uniciteit en dualiteit*

Het geloof in het bestaan van een negatieve geestenwereld, het koninkrijk van Satan als pendant van het Koninkrijk van God, lijkt op gespannen voet te staan met Israëls belijdenis van de uniciteit van Jahweh<sup>52</sup>. De vraag is of de belijdenis “de HEER is één” (Dt.6:4) ruimte laat voor de aanname van het bestaan van negatieve geestelijke machten.

Vrij algemeen wordt aangenomen, dat in de joodse geloofsbeleving ten tijde van het Oude Testament het negatieve geïncorporeerd was in Jahweh zelf (Gen.32:24v, 30; Ex.4:24vv; 1 Sam.16:14; 2 Sam.24:1; Jes.45:6v), en pas in tweede instantie een meer zelfstandige positie heeft verworven (1 Kron.21:1; Job 1:6vv, 2:1vv; Zach.3:1)<sup>53</sup>. In de vroeg-joodse literatuur zet deze verzelfstandiging door: “Die Satansgestalt wird (...) in der frühjüdischen Literatur zu einem der Zentren einer von JHWH weitgehend abgespaltenen Welt, einem eigenen dämonischen Bereich (...), wo alles was zum immer reineren, moralischeren Gott nicht passt, deponiert wird.”<sup>54</sup> Ten tijde van het Nieuwe Testament is ‘Satan’ de naam geworden van Gods archetypische vijand. Deze zelfstandigheid betekent echter niet dat er sprake is van een tweegodendom<sup>55</sup>. Satan en zijn engelen hebben in de Schrift een relatief zelfstandige positie, maar zijn uiteindelijk onderworpen aan macht en gezag van Jahweh<sup>56</sup>. Zij moeten wijken wanneer dit gezag zich gelden laat

<sup>52</sup> Vgl. Versteeg, *Bezet Gebied* 20: “Voor de Israëlieten was er geen zaak die buiten God omging. Er kon in de ogen van de Israëlieten dus geen sprake zijn van een kwade macht die onafhankelijk van God opereerde.” Vgl. voor de parallelle vraag naar de uniciteit van God in verhouding tot het bestaan van engelen: Noll, hoofdstuk 2.

<sup>53</sup> Voor een bespreking van de bijbelse gegevens m.b.t. demonen en Satan/de duivel zie Keel; Fabry; Paul, *Demonische machten*; Page; Perry 136-148; Van der Hoeven 136-156 en 165-212 en Fahner.

<sup>54</sup> Keel 229. Voor de demonologische ontwikkeling in de intertestamentaire literatuur zie Vermes, *Jesus* 61vv; Hamm; Fabry 286-290; Sorensen, hoofdstuk 3; Pagels, hoofdstuk 2 (Pagels brengt het ‘ontstaan’ van Satan eenzijdig in verband met het conflict tussen rivaliserende Joodse groepen en geeft te weinig gewicht aan de invloed van de apocalyptiek, vgl. Van der Hoeven 157v) en Van der Hoeven 156-164.

<sup>55</sup> “Het preliminair-dualisme van het Oude Testament wordt in de context van het christelijk geloof tot *semi-dualisme*, waarbij uiteindelijk het monisme wel wordt gerelativeerd, maar niet geëlimineerd of gesubstitueerd” (Van der Hoeven 211).

<sup>56</sup> Dit geldt ook voor de in het Oude Testament in vergelijking met de Mesopotamische Umwelt relatief spaarzaam voorkomende demonische gestalten

(Zach.3:2; Lk.10:17v). Het lijkt erop, dat hun van Godswege een tijdlang de ruimte gegeven wordt hun negatieve praktijken uit te oefenen (vgl. Job 1:12; 2:6; 2 Kor.12:7; Op.2:10; 12:12; 20:7v), maar het einde van hun macht is met de doorbraak van Gods Koninkrijk in het optreden van Jezus en zijn leerlingen in zicht gekomen (Lk.10:17vv; vgl. Op.12:10v) en is door Jezus' kruisdood bezegeld (Jh.12:31; Col.2:15). Het wachten is op de eschatologische val van Satan en zijn handlangers (Op.20:10; vgl. Mt.8:29: de *kairos*), zodat God in de praktische uitoefening van zijn heerschappij definitief "alles in allen" zal zijn (1 Kor.15:24-28; vgl. Zach.14:9). We zien aldus in de ontwikkeling van het bijbels getuigenis een divergerende beweging (het kwade maakt zich als geestelijke macht los van Jahweh en wordt verzelfstandigd, maar blijft ook dan aan Gods uiteindelijke gezag onderworpen), gevolgd door een aanvankelijk nog tijdelijke, maar uiteindelijk definitieve vernietiging van de divergerende lijn, waarbij de alleenheerschappij van Jahweh tot volle gelding komt. Bijbels gezien is o.i. binnen het geloof in de uniciteit van Israels God derhalve voldoende 'rek' aanwezig om het kwade een relatief zelfstandige, maar tijdelijke plaats toe te meten.

#### *d. Mensbeeld*

Canon Michael Perry, lid van de anglicaanse 'Christian Deliverance Study Group', wijst in zijn boek *Deliverance* erop, dat het niet verdisconteren van de mogelijkheid van demonische invloed tekort doet aan het holistische mensbeeld, hetwelk de mens ziet als een eenheid van lichaam, psyche en geest. Dikwijls zal het niet nodig zijn om bij het geestelijke aspect te denken aan demonische invloed. "But there may well be times when that diagnosis which talks of direct demonic involvement ought to be considered. The important thing is to treat the patient as a whole person, and not to sectionalize him" (144). Geneeskunde die al te snel komt met een eenzijdige psychiatrische etikettering en niet openstaat voor een all-round behandeling op geneeskundig, psychisch én geestelijk gebied (inclusief aandacht voor het demonische) helpt volgens Perry onvoldoende verder. Bij Bennett, die de pastor met openheid voor de mogelijkheid van het demonische als welkome aanvulling beschouwde op het werk van de psychiater (2.3.5), ontdekten we het belang van een dergelijke brede visie al eerder.

Met Perry beseffen we, dat de aandacht voor het geestelijke aspect van behandeling veel meer inhoudt dan aandacht voor het demonische alleen. We nemen de woorden van Wright ter harte, die ervoor waarschuwt niet alles wat ervaren wordt als invloed 'van buiten' toe te schrijven aan externe

---

waarnaar verwezen wordt in b.v. Deut.32:23v, Jes.34:14 en Hab.3:5 (Van der Toorn 63v).

negatieve machten en die in dit verband spreekt over de psychologische, sociale, paranormale (“psychical”) en geestelijke complexiteit van het menselijk bestaan (*Dark Side* 115vv). Tegelijk menen we, dat het gevaar van ‘over-demonisering’, dat in sommige charismatische en fundamentalistische groepen kan worden aangetroffen (vgl. Perry 100 en Wright, *Dark Side* 113, 125), zijn pendant kent in de ‘onder-demonisering’, zoals die in veel westerse hulpverlening aangetroffen wordt (vgl. Guthrie 129). De middenpositie van een nuchtere hulpverlening, die voor de mogelijke invloed van het demonische oog houdt, maar die tegelijk onderscheid weet te maken tussen het (para)psychologische en het demonische, doet o.i. recht aan een breed holistisch mensbeeld en kan aldus een wezenlijke bijdrage leveren aan het welzijn van de *hele* mens, terwijl zij tegelijk kan behoeden voor de pastorale beschadigingen die voort kunnen komen uit een prematuur toegepaste diagnose ‘demonische invloed’.

#### *e. De visie van Jezus*

In het voorgaande hebben we stil gestaan bij de eenzijdigheid van het rationalistische wereldbeeld, bij de ruimte die het bijbelse godsbeeld biedt om het kwaad een relatief zelfstandige plaats te geven en bij de beperktheid van een mensbeeld waarin geen plaats wordt gemaakt voor de categorie van het demonische. Bespreking van deze aspecten kan hooguit voorwaarden scheppen voor de aanname van het bestaan van demonische machten, maar dit bestaan zelf niet onderbouwen. Erkenning van de realiteit van het demonische komt in het leven van gelovigen veeleer tot stand op grond van het gezag dat door hen toegekend wordt aan de boodschap van de Heilige Schrift of meer specifiek aan het onderwijs van Jezus, al dan niet in combinatie met in de werkelijkheid ervaren gebeurtenissen die om een demonische verklaring lijken te vragen. We geven daarom nu eerst aandacht aan de visie van Jezus, voor zover we die kunnen kennen uit de ons overgeleverde evangeliën.

MacNutt wijst erop, dat Jezus uitging van het bestaan van een geestenwereld, en wel zozeer, dat een hoofdthema van zijn prediking de botsing behelsde tussen het Koninkrijk van God en het koninkrijk van Satan. Ook Perry argumenteert, dat Jezus en zijn leerlingen handelden alsof Satan en zijn trawanten bestonden en wijst daarbij, behalve op verschillende uitdrijvingsverhalen in de evangeliën en de Handelingen, op de gelijkenis in Mt.12:43vv (het lege huis van de uitgedreven onreine geest opnieuw bezet). Bij het verkondigen van het Koninkrijk dreven de leerlingen, overeenkomstig de opdracht van Jezus, demonen uit om duidelijk te maken dat aan de wederrechtelijk toegeëigende heerschappij van Satan een einde kwam.

“They did this because they believed it was the will and command of Jesus that they should do so” (146).

We staan hier voor de vraag naar het soortelijk gewicht van Jezus’ onderwijs over en optreden tegen het demonische (vgl. Guthrie 129; Wright, *Dark Side* 21). Is dat zozeer doordrenkt van het wereldbeeld van zijn dagen, dat we het moeten ‘omduiden’ naar in onze maatschappij vigerende categorieën, zoals dikwijls beweerd is? Of spreekt Jezus als de van God Gezondene over realiteiten waarin Hij meer inzicht had dan wij uit onszelf ooit kunnen hebben?<sup>57</sup> De vraag wordt des te klemmender als we beseffen dat het demonische geen plaats heeft ergens in de periferie van Jezus’ boodschap en handelen, maar gerelateerd is aan de kern van zijn verkondiging van de bevrijdende nabijheid van Gods Koninkrijk<sup>58</sup>. Zijn proclamatie van de nabijheid van dit Koninkrijk wordt direct verbonden aan de macht over de boze geesten dan wel de strijd tegen de boze, zoals blijkt uit de zendingsofdrachten aan zijn leerlingen (Mt.10:7v; Mk.3:14v; 6:7; Lk.9:1v; 10:9, vgl. 17) en uit de bedes van het Onze Vader (“Uw Koninkrijk kome; [...] leid ons niet in verzoeking, maar verlos ons van de boze”, Mt.6:10,13)<sup>59</sup>.

---

<sup>57</sup> Beide posities worden in de literatuur verdedigd. Vgl. Giesen 63: “Vom neutestamentlichen Befund ist es (...) unzulässig, wenn heute noch Krankheiten auf Besessenheit zurückgeführt werden. Denn das Weltbild der neutestamentlichen Zeit gilt nicht mehr” naast Bittner 133v: “Die Heilungen, die uns das Neue Testament von Jesus berichtet, zeigen dass er auf dieser tieferen Ebene [nl. van openheid voor achter de ziekte liggende machten] den Menschen betrachtet (...) und dann auch auf dieser Ebene geheilt hat. (...) Wir müssen von Jesus lernen, unsere Wirklichkeit in ihrer Tiefenschicht zu betrachten.”

<sup>58</sup> “Jesus’ exorcisms are not just acts of mercy towards tormented people; they represent the onslaught on the powers of evil which is the necessary obverse to the establishing of the kingship of God” (France, *Government* 28; vgl. Ladd 50). Zie voorts 5.3.6. Overigens krijgt (de strijd tegen) het demonische in Jezus’ onderwijs en handelen alleen *afgeleide* aandacht. Zijn primaire boodschap betreft *Gods* bevrijdende daden. Dit kwalitatieve verschil zal ook tot uiting moeten komen in de praktijk van de dienst der bevrijding, waar niet de concentratie op het demonische maar op God of Christus het handelen bepaalt.

<sup>59</sup> Vgl. Ridderbos, *Koninkrijk* 105: “Het Onze Vader is (...) geheel en al op de komst van het koninkrijk geïnspireerd en wel op zijn volkomen openbaring (...). En van die komst vormt de overwinning van de Boze mede de hoofdinhoud.” Er zijn verschillende redenen om *ho ponèros* in persoonlijke zin te interpreteren en aldus te betrekken op Satan. Page (112v) wijst o.a. op het substantivisch gebruik van *ponèros*, dat bij Mattheüs meestal voorkomt in relatie tot personen (vgl. ook Mt.13:19,39) en op de combinatie *ruomai apo* (i.p.v. *ruomai ek*), dat in dezelfde richting wijst.



Vanuit het gewicht waarmee Jezus zichzelf en zijn onderwijs in de evangeliën poneert<sup>60</sup>, zijn we geneigd zijn handelen in de strijd met het rijk van de Boze als exemplarisch te aanvaarden en in zijn onderricht omtrent de realiteit van deze strijd (vgl. Lk.11:20-26) méér te zien dan een deelhebben aan een tijdgebonden en door ons om te duiden wereldbeschouwing (vgl. Paul, *Wereldbeeld* 27). Scherp merkt Ladd op: “If for *a priori* rationalistic reasons we reject Jesus’ belief in the existence of a realm of evil spiritual powers, it is difficult to see why Christ’s belief in a personal God may not be eliminated also (...)” (51). Ook in moderne tijden mag de kerk zich herinneren hoe haar Heer de strijd aanging met in het licht van de verkondiging van de nabijheid van Gods Koninkrijk zich openbarende negatieve machten en in zijn spoor die strijd een plaats geven in haar bediening.

#### *f. Conclusie*

Zoals in het voorgaande al werd aangegeven, valt de vraag naar de realiteit van het demonische welbeschouwd niet te beantwoorden los van iemands vooronderstellingen: “Het duivelse dilemma: mythe of realiteit laat zich niet in rationele zin oplossen. De duivel blijft geopenbaarde werkelijkheid of een idee van de menselijke geest.”<sup>61</sup> Afhankelijk van iemands aannames kan men het bijbelse beeld van het demonische op diverse manieren naar het heden vertalen. Page (180v) schetst drie hermeneutische posities die men hierbij kan innemen:

1) De wereld van het demonische geeft een primitief werkelijkheidsbegrip weer. Teruggrijpen op de hypothese van veroorzaking van kwaad door demonen en op exorcisme als behandelvorm is onnodig en ongepast.

In deze positie wordt het kwaad op symbolische, niet persoon-achtige wijze geduid. Zij komt tot uiting o.a. in de opvatting dat het uitdrijven van boze geesten is vervangen door therapeutisch of medicinaal handelen of in een eenzijdig structurele interpretatie van kwade machten (zie *a. Inleiding*). Dat Jezus wél van het bestaan van boze geesten uitging, wordt binnen deze positie verklaard als aanpassing aan de denkbeelden van zijn tijd (vgl. *e. De visie van Jezus*) of als vergissing (Ladd 50).

---

<sup>60</sup> We denken aan synoptische uitspraken als “Gij hebt gehoord, dat er gezegd is (...), maar Ik zeg u” (Mt.5:21-22 e.v.) en “Meer dan Jona/Salomo is hier” (Mt.12:41v) en aan johanneïsche ‘zelfonthullingen’, waarin Jezus zich openbaart als van God gezonden en sprekend met diens autoriteit (zie b.v. Jh.7:16v).

<sup>61</sup> Van der Hoeven 326. De auteur omschrijft zelf de diabolische realiteit als “symbolisch” en pleit ervoor “het symbool te converteren van het dogma naar het drama.” Hij voegt eraan toe: “Juist het symbool laat ten principale ruimte voor een eventuele metafysische of ontologische referentie en dimensie” (327).

2) Het bestaan van demonen wordt erkend, maar beperkt tot de bediening van Jezus en zijn apostelen. In het heden valt geen bezetenheid of exorcisme te verwachten.

Deze mening komen we vaker tegen in verband met genezing. Vanuit een dispensationalistische theologie wordt het vóórkomen van genezing en bevrijding beperkt tot de tijd van Jezus en zijn apostelen. In verband met bevrijding noemt Page het door de aanhangers van deze positie gebruikte argument dat de komst van Jezus een uitbarsting van demonische activiteit teweeg heeft gebracht, die heden ten dage niet meer aanwezig zou zijn.

3) De realiteit van demonische invloed wordt aanvaard en exorcisme wordt beschouwd als deugdelijke en geëigende behandelvorm. Page voegt hieraan toe: “This seems to be the most natural conclusion to draw from the precedent set by Jesus and the apostles” (181).

Van deze drie mogelijkheden lijkt in het licht van onze voorafgaande bespreking de derde ons het meest acceptabel (de tweede mogelijkheid is o.i. ongefundeerd, daar de genezingsbediening -en impliciet de bevrijdingsbediening- van de christelijke gemeente een, zij het afgeleide, voortzetting is van de genezingsbediening van Jezus en zijn apostelen; we verwijzen hier naar 5.5.4).

Tegelijk behoeft deze derde mogelijkheid vanwege haar wat massieve en eenzijdige formulering o.i. enige nuancering. Wij voegen daarom een vierde mogelijkheid toe, waarin de tekst van de derde mogelijkheid wordt geherformuleerd en verbreed:

4) De realiteit van demonische invloed wordt erkend, zowel in persoonlijke als in structurele zin. Bovendien wordt de mogelijkheid opengehouden dat in de bijbel als demonisch gediagnosticeerde klachten vandaag de dag anders worden geïnterpreteerd. Gebed om bevrijding en eventueel exorcisme *kunnen* een geëigend antwoord vormen op pastorale problematiek met een demonisch ogende oorzaak.

In deze laatste positie wordt het eenzijdig rationalistische wereldbeeld als ontoereikend beschouwd en wordt op grond van de autoriteit van het bijbels getuigenis (meer specifiek: het onderwijs van Jezus) vastgehouden aan de mogelijkheid van het bestaan van persoon-achtige geestelijke realiteiten, ook in negatieve zin, naast meer structurele uitingsvormen van het kwaad. Tegelijk wordt geen onverdeelde terugkeer gemaakt naar een pre-kritisch wereldbeeld, maar worden de vruchten van het Verlichtingsdenken althans ten dele gehonoreerd.

Met de erkenning van de ontoereikendheid van het rationalistische wereldbeeld i.v.m. de beantwoording van de vraag naar de realiteit van het demonische wil nl. niet gezegd zijn dat de rationeel-empirische wetenschapsbeoefening van geringe waarde zou wezen. De moderne geneeskunde en psychologie b.v. hebben ons inzicht in de achtergrond van lichamelijk en psychisch disfunctioneren aanzienlijk verbreed. Terecht merkt Duintjer op: “Aandacht vragen voor de grenzen van het rationeel-empirisch bewustzijn betekent (...) geen afwijzing van het denken” (31).

Het gaat niet om de *vervanging* van een rationeel-empirisch paradigma door een metafysisch paradigma, maar om de onderlinge *aanvulling*. Op de vraag, of de complementariteit van dermate verschillende paradigma's überhaupt mogelijk is, gaan we in 6.4 verder in.

De laatste positie wil recht doen aan het bestaan van negatieve machten zoals in het Nieuwe Testament verwoord, maar impliceert niet dat de nieuwtestamentische tekening op biblicistische wijze zou moeten gelden voor *alle overeenkomstige situaties* in het heden (vgl. Siebesma 162). Het veelvuldig voorkomen van 'bezetenheid' in Jezus' dagen b.v. kan mede te maken hebben met een cultureel bepaalde wijze van interpretatie van gezondheidsklachten<sup>62</sup>. Met deze vierde positie wordt de mogelijkheid open gehouden, dat hardnekkige klachten die in de antieke wereld als demonisch zouden zijn bestempeld, heden ten dage anders worden gediagnosticeerd. Een principiële openheid voor de realiteit van het demonische betekent niet dat het interpretatiekader van de evangelisten *in alle opzichten* ons interpretatiekader zou moeten zijn. Epilepsie (Mt.17:15<sup>63</sup>) en koorts (Lk.4:39) kunnen geheel andere oorzaken hebben dan demonische invloed<sup>64</sup>.

We vinden op grond van het in deze paragraaf besprokene geen reden om de realiteit van het bestaan van persoon-achtige kwade machten restloos te 'ontmythologiseren'. Veeleer onderschrijven we in essentie de bevinding van MacNutt, dat het werken in de dienst der bevrijding het nieuwtestamentische beeld van de realiteit van de overwinning op het demonische bevestigt. We onderkennen de praktische risico's en negatieve gevolgen van een onzorgvuldige pastorale diagnostiek en dito handelen, maar zijn tegelijk overtuigd geraakt van de positieve bijdrage van de dienst

---

<sup>62</sup> In de dagen van Jezus en de vroege kerk werden vele gezondheidsklachten demonisch geduid. Theißen spreekt van een massaal vóórkomen van bezetenheid (*Wundergeschichten* 247v). Fahner brengt enige nuance aan door te schrijven dat de geestelijke strijd vanzelfsprekend oplaait wanneer Jezus als Zoon van God onder de mensen verschijnt (49, 51). Ook dient te worden opgemerkt dat reeds in de evangeliën onderscheid wordt gemaakt tussen ziekte voortkomend uit demonische achtergrond en ziekte 'zonder meer', soms bij dezelfde kwalen (Thomas 301v).

<sup>63</sup> Ervan uitgaande, dat 'maanziek' en 'epileptisch' hier overeenkomstige diagnoses zijn, hetgeen echter niet zeker is (France, *Mark* 362v).

<sup>64</sup> Reeds in de klassieke oudheid werd epilepsie geïnterpreteerd niet alleen als bezetenheid maar ook als lichamelijke ziekte (Sorensen 104vv). Richards hanteert m.b.t. epilepsie het zinvolle onderscheid tussen *symptomatische* en *idiopathische* epilepsie. Bij de eerste vorm is een lichamelijke oorzaak aanwijsbaar, bij de tweede niet. In het laatste geval is z.i. demonische invloed soms mogelijk (*But Deliver Us* 99, 103). De medicus en theoloog Wilkinson acht als oorzaak van sommige gevallen van idiopathische epilepsie eveneens demonische werking mogelijk: "We do not know enough about the spirit world (...) to disprove demon possession, nor enough about epilepsy to deny that it may be caused by such possession" (*Bible* 130).

der bevrijding aan het welzijn van mensen, indien deze dienst zorgvuldig en weloverwogen wordt toegepast. We pleiten daarom voor een weldoordachte uitoefening, ontdaan van fundamentalistische ‘over-demonisering’, oog houdend voor de structurele facetten van het kwaad, toegepast in nuchterheid en liefde en waar nodig in coöperatie tussen pastoraat en geneeskunde en/of psychiatrie. We achten het voor het pastoraat winst, wanneer de dienst der bevrijding aldus de bestaande vormen van pastorale zorg kan aanvullen en verrijken. Wanneer in het krachtenveld van de Geest bevrijding van kwade machten wordt bewerkstelligd, kan zowel voor de pastorant als voor de pastor de weldadige ervaring ontstaan van een doorbraak van Gods Koninkrijk (vgl. Mt.12:28).

## **2.6 Dennis en Matthew Linn en Sheila Fabricant Linn**

Dennis en Matthew Linn zijn broers. Als rooms-katholiek priester waren zij beiden jezuïet. Matthew is dat nog steeds. Dennis trouwde in 1989 met Sheila Fabricant, met wie de gebroeders Linn intensief samenwerken. De beide broers werkten in ziekenhuizen en een psychiatrische kliniek en gaven in meer dan vijftig landen leiding aan retraites, waaronder landen met een geschiedenis van sociale onrust en daaruit voortkomende verwondingen (Zuid-Afrika, Noord-Ierland, Nicaragua etc.).



Dennis stond aan het hoofd van een gemeenschap van jezuïeten-seminaristen en Matthew leidde een godsdienstig onderwijsprogramma onder de Sioux-indianen, toen de overste van hun orde hun vroeg hun posities op te geven en zich te gaan wijden aan de dienst der genezing. Vanuit hun jezuïtische achtergrond streven zij naar een integratie van psychologie/geneeskunde enerzijds en spiritualiteit/gebed om genezing anderzijds: “Our work has always been to integrate spirituality with psychology (...) We all have training in pastoral psychology, which has taught us to see childhood hurts as fundamental to problems in later life. We have also learned to trust emotions and the developmental process, and to see the self as a composite of many parts seeking integration. Finally, we have worked extensively with healing prayer in the context of Catholic Charismatic Renewal. Healing prayer taught us that Jesus is a real and present person who can heal our emotional wounds” (*Belonging* 2).

De 'Linns' noemen zich geen 'healers', maar beschouwen zichzelf als "simply helping people to tap into God's grace."<sup>65</sup> Zij zijn productieve auteurs met een breed bereik.

De beide broers schreven *Healing of Memories* ('*Memories*', over innerlijke genezing, in het Nederlands vertaald als *Vrij van vroeger*), *Healing Life's Hurts* ('*Life's Hurts*', over innerlijke genezing als trapsgewijs vergevingsproces) en redigeerden *Deliverance Prayer* (over de dienst der bevrijding; in dit laatste boek schreef Matthew de *Introduction* en schreven zij beiden het artikel *Deliverance in the Tradition of Our Father: A Case Study* [in het vervolg: '*Case Study*'] ).

Met hun medewerkster Barbara Shlemon schreven zij *To Heal As Jesus Healed* ('*As Jesus*', over de kerkelijke ritus van de zalving); met hun nicht, zuster Mary Jane Linn, *Healing the Dying* ('*The Dying*', over het bijstaan van stervenden).

Met Sheila Fabricant schreven zij *Prayer Course for Healing Life's Hurts* ('*Prayer Course*', cursus voor het individueel bidden om genezing), *Praying with Another for Healing* ('*With Another*', algemene handleiding voor het samen bidden om genezing), *Healing the Greatest Hurt* ('*Greatest Hurt*', over rouwverwerking en het omgaan met gestorvenen; één hoofdstuk hieruit werd apart uitgegeven onder de titel *Healing Relationships with Miscarried, Aborted & Stillborn Babies*), *Healing the Eight Stages of Life* ('*Stages*', over innerlijke genezing in de door Erikson onderscheiden menselijke ontwikkelingsstadia), *Belonging* (over innerlijke genezing aan de hand van de 12 stappen van de Anonieme Alcoholisten), *Healing Spiritual Abuse and Religious Addiction*<sup>66</sup> ('*Abuse*', in het Nederlands vertaald onder de titel *Gezond Geloven*, over verwondend en verslavend misbruik van kerk en godsdienst), *Good Goats* ('*Goats*', over het bijstellen van het beeld van een straffende God), *Sleeping with Bread* ('*Bread*', over de innerlijke evaluatie van het dagelijks bestaan), *Don't Forgive Too Soon* ('*Don't Forgive*', over het evenwicht tussen het schenken van vergeving en het bewaren van zijn/haar waardigheid), *Simple Ways to Pray for Healing* ('*Simple Ways*', bespreking van acht wijzen van bidden om genezing, welke voor een deel reeds in andere boeken van de Linns uitvoerig zijn behandeld) en *Healing the Purpose of Your Life* ('*Purpose*', over het ontdekken van doel en betekenis van zijn/haar leven), *Understanding Difficult Scriptures in a Healing Way* ('*Scriptures*', over de interpretatie van Schriftgedeeltes waarin God niet als liefdevol lijkt te worden getekend), *Healing our Beginning* (over de genezing van verwondende ervaringen opgedaan in de moederschoot en bij de geboorte) en *What is my Song?* (over het kennen van het specifieke doel waarmee een kind ter wereld komt).

Samen met psycholoog William Emerson schreven Sheila Fabricant Linn, Dennis Linn en Matthew Linn *Remembering Our Home* ('*Remembering*', over genezing van kwetsuren en het ontvangen van positieve gaven in de tijd van conceptie tot geboorte).

---

<sup>65</sup> Zie [www.linnministries.org/about\\_linn\\_ministries.htm](http://www.linnministries.org/about_linn_ministries.htm) (geraadpleegd oktober 2005).

<sup>66</sup> In Groot-Brittannië uitgegeven als *Healing Religious Addiction*.

Dennis en Matthew Linn en Sheila Fabricant Linn maken deel uit van de redactieraad van *The Journal of Christian Healing*.

In het gedachtegoed van de Linns zijn een aantal karakteristieke, terugkerende ideeën te onderscheiden. Deze hebben voornamelijk betrekking op de praktijk van het zoeken naar genezing. De Linns zijn praktijkgerichte denkers; zij geven -aansluitend bij hun eigen ervaring- in hun boeken uitvoerig instructie hoe mensen in allerlei situaties (innerlijke) genezing kunnen vinden<sup>67</sup>. Hun theoretische theologische concepten zijn niet afwezig, maar treden minder op de voorgrond. We geven hieronder eerst hun praktijkgerichte ideeën weer.

We beginnen bij innerlijke genezing, waarover de Linns het meeste schrijven, gevolgd door de daaraan verwante thema's van vergeving en verbeelding. Daarna behandelen we enkele thema's die te maken hebben met genezing in algemene zin. De onderwerpen 'dankbaarheid' en 'het examen' zijn typisch voor de Linns. De praktijkgerichte ideeën besluiten we met de opvattingen van de Linns over de communicatie met gestorvenen en de bevrijding van boze geesten.

Vervolgens geven we een samenvatting van enkele theoretische theologische concepten die achter deze ideeën schuilgaan, tenslotte een opsomming van specifieke werkwijzen. We sluiten af met een evaluatie.

### *2.6.1 Innerlijke genezing*

De Linns hebben uitvoerig geschreven over innerlijke genezing (de genezing van innerlijke kwetsuren ten gevolge van negatieve gebeurtenissen uit het verleden). Om die genezing te vinden zoeken zij in gebed de helende liefde van God, Christus of een ander vertrouwd persoon: "[W]e can experience healing of our hurts to the extent we let them be touched by unconditional love" (*Purpose* 61). Vooronderstelling hierbij is hun overtuiging, dat de liefde van God tijd en ruimte overschrijdt en binnen kan treden in elk moment uit het verleden<sup>68</sup>.

In het helend gebed kan Jezus worden gevraagd binnen te komen in een bepaalde episode van iemands leven, of kan de betrokkene deel gaan uitmaken van een bepaalde episode uit het (aardse) leven van Jezus (*Remembering* 21); bij dit alles speelt de verbeelding een belangrijke rol. Aldus wordt de pijnlijke herinnering gevuld met de liefde van Christus: "This prayer is based on Jesus' power to heal painful memories by filling them with his love. Healing of memories does not mean we no longer

---

<sup>67</sup> Zij duiden hun boeken consequent aan als "resources for (further) growth".

<sup>68</sup> Zie [www.linnministries.org/about\\_linn\\_ministries.htm](http://www.linnministries.org/about_linn_ministries.htm) (geraadpleegd oktober 2005).

remember the painful event, but rather that we no longer experience the pain or the crippling aftereffects” (*Stages* 130). Gevoelens van boosheid en haat worden aan Christus overgegeven en met Hem gedeeld en vervolgens ingewisseld tegen zijn gevoelens. Het juiste evenwicht wordt gezocht tussen gerichtheid op de pijn van de herinnering enerzijds en op de liefde van Jezus, welke troost en heelt, anderzijds.

Belangrijk is het opsporen en aan Christus overgeven van een pijnlijke *basisherinnering*, die andere herinneringen oproept. “It is more important to surrender totally one root memory giving rise to other memories rather than take many memories superficially” (*Memories* 49v). Tegenover een negatieve basisherinnering staan soms positieve herinneringen, die kunnen helpen om de negatieve herinnering te genezen “Such negative memories can be healed by taking in love from positive memories” (*Abuse* 56).

De Linns zijn zich ervan bewust, dat ze zich met het gebed om innerlijke genezing op het randgebied van pastoraat en psychologie bevinden, maar vinden het gebruik van psychologische inzichten in het pastoraat legitiem: “Speaking about a crippling past memory might sound very psychological, and it is. Just as we use medicine along with prayer to heal ourselves physically, so we use what is helpful in psychology along with prayer to heal us of fear, guilt or hurt” (*Memories* 21). De Linns werken met psychologische categorieën, maar benadrukken tegelijkertijd het belang van het zoeken van de leiding van Jezus bij hun bidden om innerlijke genezing.

Het gebed om innerlijke genezing is in hun visie des te belangrijker, daar innerlijke kwetsuren het emotionele ontwikkelingsproces van de mens kunnen verstoren en remmen. In *Healing Spiritual Abuse and Religious Addiction* beschrijven zij, hoe in de kindertijd bepaalde eenzijdige ontwikkelingen kunnen optreden, die iemands kwetsbaarheid (b.v. een geringe zelfwaarde, leidend tot verslaving) kunnen vergroten. Hier kan het gebed helpen om alsnog tot een stabielere mens uit te groeien.

Aansluitend bij nieuwere psychologische inzichten geven de Linns samen met psycholoog William Emerson in *Remembering Our Home* uitvoerig aandacht aan kwetsuren die zich hebben voorgedaan voor en rond de geboorte<sup>69</sup>, daar deze verwondingen huns inziens een patroon kunnen vormen, waarop latere kwetsuren zich kunnen opstapelen en waardoor later gedrag kan worden bepaald<sup>70</sup>. Zij melden dat tijdens het gebed soms

---

<sup>69</sup> Het nieuwere *Healing Our Beginning*, geschreven door de Linns zelf, behandelt dezelfde thema's en vervangt *Remembering Our Home*.

<sup>70</sup> De Linns constateren, onder verwijzing naar werk van William Emerson en van R.D. Laing, een in de psychologie plaatsvindende verandering, waarbij Freuds inzicht in de betekenis van trauma's uit de vroege kindertijd voor de volwassenheid wordt aangevuld met het inzicht dat verwonding reeds vanaf de conceptie mogelijk is. Zij noemen de verandering een “paradigm shift” (*Remembering* 2vv).

spontane regressie in de geest plaatsvindt naar iemands geboorte, diens verblijf in de baarmoeder of ook diens conceptie<sup>71</sup>. Aparte aandacht besteden ze aan de heling van psychische verwondingen ten gevolge van abortuspogingen en aan de heling van kwetsuren bij ouders en andere kinderen van het gezin ten gevolge van doodgeboorte, miskraam of abortus<sup>72</sup>.

### 2.6.2 Vergeving

In het denken van de Linns over innerlijke genezing neemt de vergeving een belangrijke plaats in. Niet alleen het ontdekken van eigen zonde en het aanvaarden van Gods vergeving leiden tot innerlijke heling, ook het schenken van vergeving aan anderen: “A measuring stick of how much we have cooperated in giving up the hurt and replacing it with God’s love would be indicated by the degree of our Christ-like forgiveness.” (*Memories* 28). Degene die innerlijke genezing zoekt, wordt daarom opgeroepen tot onvoorwaardelijke vergeving van degene(n) die de kwetsuur heeft (hebben) aangericht: “As Christians we are called on not only to share the memory with Christ but also to forgive as He forgives” (*Memories* 24). Waar vergeven moeilijk valt, wordt Jezus gevraagd daarbij te helpen. Vergeving heeft volgens de Linns een positieve invloed op de gezondheid, daar zij een einde maakt aan de negatieve doorwerking van boosheid en schuld. Niet alleen het vergeven van de ander, ook het vergeven van eigen falen kan daarom belangrijk zijn, wil de pijnlijke herinnering blijvend genezen worden. De samenhang tussen innerlijke genezing en vergeving is voor hen zo groot, dat zij in verband met innerlijke genezing kunnen schrijven: “[W]e have helped people (...) forgive their most painful memories.”<sup>73</sup>

In de visie van de Linns is innerlijke genezing een proces, te vergelijken met het procesmatige karakter van de genezing van een lichamelijke wond. In dit proces zijn dezelfde stadia te onderscheiden die Elisabeth Kübler-Ross onderscheidt m.b.t. het stervensproces, nl. ontkenning, woede, marchanderen, depressie en aanvaarding<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Zij maken zelfs melding van ervaringen vóór de conceptie, b.v. herinneringen aan een niet-lichamelijk bestaan, aan een Lichtwezen en aan een opgedragen levensdoel (*Remembering* 35vv). Aan deze ervaringen ontleent hun boek over kwetsuren in de prenatale periode zijn naam *Remembering Our Home*. Een dergelijk teruggaan tot de baarmoedertijd of tot het moment vóór de conceptie komt ook voor in de (o.a. in New Age-kringen beoefende) regressietherapie, zie Uijtenbogaardt 52.

<sup>72</sup> Het helingsproces kan in dit geval een posthume naamgeving en verbeelde doop van het gestorven kind bevatten (*Remembering* 83; vgl. *Greatest Hurt* 138; *Simple Ways* 49). Vgl. 2.4.15.5.

<sup>73</sup> *Memories* 60 [ed. 1984]; cursivering door ons, HdV.

<sup>74</sup> Zie haar *On Death and Dying* (New York: Macmillan, 1969).



De inhoud van deze stadia, toegespitst op innerlijke verwondingen, beschrijven de Linns op bondige wijze als volgt: ontkenning: “I don’t admit I was hurt”; woede: “It’s their fault that I’m hurt”; marchanderen: “I set up conditions to be fulfilled before I’m ready to forgive”; depressie: “It’s my fault that I’m hurt”; en aanvaarding: “I look forward to growth from the hurt”.<sup>75</sup>

Het is in de weg van het -al dan niet bewust- creatief doorlopen van deze fasen, dat men tot vergeving van aangedaan onrecht en tot innerlijke genezing komt. Tijd nemen voor het geheel<sup>76</sup>, het delen van gevoelens met een ander die voor de betrokkene van betekenis is en het in gebed tot zich nemen van de liefde van God of Jezus kunnen helpen de verschillende blokkades op weg naar genezing te slechten en het genezingsproces goed te doorlopen.

Vergeven betekent voor de Linns afzien van wraak en vergelding, maar niet passieve berusting in misbruik door een ander. Zij spreken in dit verband over “de twee handen van niet-gewelddadigheid (“nonviolence”) en vergeving”, waarbij de eerste hand staat voor creatieve, geweldloze actie, die grenzen stelt aan het gedrag van de ander; en de tweede voor een uiting van vergevende liefde, die de ander ondanks alles het besef aanbiedt ‘erbij te horen’ en hem oproept tot bezinning (*Don’t Forgive* 9, 31v, 96v). In navolging van Walter Wink noemen de Linns deze weg “Jesus’ third way of nonviolent engagement”.<sup>77</sup>

Omdat zij in hun pastorale praktijk hebben ontdekt, hoe vanuit het voorgeslacht negatieve invloeden kunnen doorwerken in het leven van mensen nu, geven de Linns in *Healing the Greatest Hurt* aandacht aan het schenken van vergeving voor destructieve familiepatronen van iemands voorouders. Ook leren zij ouders van een geaborteerde, een door miskraam ter wereld gekomen of doodgeboren vrucht of baby in geloofsverbeelding vergevend communiceren met het niet meer levende kindje (zie 2.6.10). Zelfs kan het huns inziens nodig zijn Jezus of God te vergeven voor de verwondende situatie waarin mensen terecht zijn gekomen.

### 2.6.3 Verbeelding

In het gebed om innerlijke genezing maken de Linns veelvuldig gebruik van het menselijke voorstellingsvermogen: “Praying in Jesus’ name means removing subconscious barriers by imagining the healing already taking

---

<sup>75</sup> *Life’s Hurts* 11; *Don’t Forgive* 28v; vgl. *Prayer Course* 46; *Simple Ways* 35.

<sup>76</sup> Vgl. *With Another* 16: “Frequently in praying with people (...), we may move too quickly (...) and try to get people to forgive without first of all allowing them to be loved with their negative feelings.”

<sup>77</sup> *Don’t Forgive* 5,8,120. De Linns verwijzen naar hoofdstuk 9 van Winks *Engaging the Powers*.

place” (*As Jesus* 41v). Zij spreken in dit verband over ‘the Prayer of Creative Imagination’ (*Prayer Course* 10v).

Volgens de Linns kan het verbeelden een sterk effect hebben op het fysiologische functioneren, op gevoelens en gedrag. Verbeelde gebeurtenissen doen wat dit betreft niet onder voor reële gebeurtenissen<sup>78</sup>. Het betrekken van Jezus in de verbeelding betekent het oproepen van de kracht van de verbeelding in een context van liefde: “Imagination is a powerful source of healing. When we imaginatively join Jesus in a scene from his life or ask him to join us in a scene from our life, we are evoking the power of our imagination in a context of love” (*Remembering* 23). De in de verbeelding ervaren liefde is niet te onderscheiden van Jezus’/Gods reële liefde, daar het verbeelde in de visie van de Linns datgene is wat God ons mee wil delen. Overigens geldt: “‘The Prayer of Creative Imagination’ is not a pushbutton means of causing Jesus to do what we imagine. Rather, it is a means of helping ourselves experience how Jesus is already saying and doing the most loving thing at every moment of our lives, past and present.”<sup>79</sup>

Het verbeeldingsgebed maakt meestal gebruik van visuele voorstellingen, hoewel volgens de Linns bij het verbeelden alle zintuigen betrokken kunnen worden. In het verbeeldingsgebed is niet zozeer de levendigheid van de opgeroepen beelden het belangrijkste of het dóórbidden van de gehele pijnlijke herinnering, als wel het in zich opnemen van liefde die tekorten aanvult en kwetsuren geneest<sup>80</sup>. Vandaar dat in de verbeeldingsoefeningen van de Linns steeds opnieuw instructies voorkomen als “breathing in the love of Jesus”, “breathing in the love of God into yourself” en “let yourself be flooded by memories of those who hugged you in a way that felt good”.

Een van de vele gebedsverbeeldingsoefeningen van de Linns geven we bij wijze van voorbeeld hieronder weer. Het gaat om een oefening voor mensen die seksueel misbruikt zijn in de breedste zin des woords.

“1. Recall a time when you held a child in your arms. (...) Recall the love in your heart toward that child, how good and precious it seemed to you, and your desire to protect it and give it every good thing. (...)”

---

<sup>78</sup> “Events that we imagine can cause the same physiological changes as ‘real’ events and can have a similarly powerful effect upon our feelings and attitudes” (*Remembering* 29; vgl. *Simple Ways* 8, 56).

<sup>79</sup> *Stages* 94. Op de vraag naar de legitimiteit van het gebruik van de techniek van de geloofsverbeelding gaan we in 2.6.15 nader in.

<sup>80</sup> “Perhaps the most common error in healing prayer is to run too soon from being loved. A person receiving prayer may want to start praising God or promising to do things for him. The hardest and most healing step is often simply to rest and receive more of Jesus’ love which empowers us to love as we are being loved” (*With Another* 30).

2. Now imagine yourself in the arms of God the Mother. If you cannot imagine God the Mother, rest in the arms of your mother, grandmother, or another woman who has given you God's motherly love. Be aware that she holds you as lovingly as you held that child. She sees you as good and precious. She wants to protect you and give you every good thing.
3. Rest in the arms of God the Mother (or another motherly figure), perhaps recalling the words of Isaiah 49:15, 'Can a mother forget her infant, or be without tenderness for the child of her womb? Even should she forget you, I will never forget you.'
4. Breathe deeply, filling yourself with her love for you" (*Abuse* 40v).

#### 2.6.4 Genezing en liefde

Tijdens retraites laten de Linns soms deelnemers bidden voor elkaars genezing. Volgens hen is het resultaat na vijf minuten bidden gewoonlijk, dat 100% van de mensen meer vreugde en vrede gevoelt. Waar behoefte is aan lichamelijke genezing, bericht ongeveer driekwart van de deelnemers enige verifieerbare verbetering (*Simple Ways* 63).

Daar genezing in de visie van de Linns voortkomt uit liefde<sup>81</sup>, betrekken zij in hun gebed voor een zieke bij voorkeur diegenen die de zieke het meest kunnen liefhebben en een natuurlijk medeleven tonen (zoals vrienden en [genezen] lijdensgenoten aan dezelfde kwaal): "We find that healing occurs more often where there is more love because Jesus, the source of all healing, is love."<sup>82</sup>

Om met elkaar voor genezing te kunnen bidden is het belangrijk dat degene die bidt zichzelf 'Jezus laat worden', d.w.z. zich bewust identificeert met de liefdevolle Geest van Jezus die in hem/haar is en zich afstemt op diens leiding en aanwijzingen, zodat hij/zij lief kan hebben met zijn liefde en ontferming en zijn gebed bidden kan<sup>83</sup>. "Then it is just a matter of letting Jesus' love flow from our hearts, through our hands, and into the other person. The prayer can be done in silence, without words, simply filling the person with Jesus' healing love" (*Simple Ways* 65). Degene voor wie

<sup>81</sup> "Healing happens to the extent that we are Jesus loving another" (*Prayer Course* 86).

<sup>82</sup> *Prayer Course* 86; *Simple Ways* 63. De liefde van de voorbidders kan volgens de Linns versterkt worden door de open houding van degene voor wie gebeden wordt: "Healing is most likely to happen not only when the persons praying can let Jesus' love flow through them, but when the one receiving prayer can (...) soak up that love and expect that love to heal" (*Prayer Course* 93; *With Another* 46).

<sup>83</sup> Vgl. *With Another* 14; *Prayer Course* 1: "Prayer becomes not only talking to Jesus outside myself, but letting Jesus within me more and more talk to the Father. Prayer immerses me in the mind and heart of Jesus until I discover that he is my deepest identity."

gebeden wordt, mag de gegeven liefde inademen tot in de plek van zijn/haar lichaam die dat het meeste nodig heeft. Een groot geloof is bij het bidden om genezing voor de Linns niet belangrijk: het gaat om het geven of ontvangen van Jezus' liefde, "a love that was freely given" (*Simple Ways* 65).

#### *2.6.5 Herhaald gebed*

Het gebed om (lichamelijke) genezing vraagt volgens de Linns dikwijls om continuering, opdat de zieke met meer van Jezus' helende liefde vervuld kan worden: "(...) it is a well-kept secret that most prayer for healing is not immediately and totally answered but becomes only the first step of a lengthy healing process" (*Prayer Course*, 13). De Linns verwijzen naar de trapsgewijze genezing van de blinde man in Mk.8:22-26 (*Prayer Course* 96). Tijdens het bidden om genezing kan de eerste paar keren bijvoorbeeld alleen vrede wordt ervaren, de volgende paar keren de pijn verminderen en tenslotte de mobiliteit worden hersteld, waarna structurele verandering op kan treden. Het herhaalde gebed om genezing versnelt volgens de Linns de natuurlijke genezingsprocessen. Hun inzicht m.b.t. de noodzaak van herhaald gebed komt overeen met wat MacNutt noemde de behoefte aan doordrenkend gebed of 'soaking prayer' (zie 2.5.13.2).

#### *2.6.6 Genezing niet gegarandeerd*

Het resultaat van het bidden wordt in de handen van de Heer gelegd: "Jesus can do anything –physical, emotional or spiritual healing- but we will only know what he is doing after we pray. He will do whatever most helps us to grow in giving and receiving love because this is always his will" (*With Another* 5).

Dat God niet altijd volledig en onmiddellijk geneest is naar de mening van de Linns een mysterie dat meer verband houdt met Gods liefde (waarin hij mensen bijvoorbeeld eerst de gelegenheid geeft nader tot elkaar te komen) dan met zijn onwilligheid om te genezen. Soms is Gods antwoord op gebed om genezing de dood en een verrezen lichaam in het volgende leven.

Hoewel de Linns vrij kritisch staan tegenover het idee van 'verlossend lijden' ('redemptive suffering': de mening dat God ziekte gebruikt voor een hoger doel), houden zij de mogelijkheid open dat God een enkele maal iemands ziekte gebruiken kan als hulpmiddel om Hem en anderen meer lief te hebben.

### 2.6.7 Genezing en de omgeving

In *Prayer Course for Healing Life's Hurts* (96vv, 136vv) geven de Linns ook aandacht aan (het gebed voor) de genezing van de omgeving van de zieke: diens familiekring, diens fysieke omgeving (planten en dieren) en diens sociale omgeving (bij sociaal onrecht). Tussen genezing van de sociale omgeving en persoonlijke genezing kan naar hun ervaring een weldadige wisselwerking optreden. Aandacht voor de enkeling moet huns inziens hand in hand gaan met structurele sociale actie.

### 2.6.8 Het positieve/dankbaarheid

De Linns leggen nadruk op de vergeving van wat negatief was (zie 2.6.2), maar plaatsen daar het zoeken naar wat positief is tegenover. Het gaat hun om “strengthening the positive memories and healing the negative ones” (*Stages* 231). Dankbare herinnering aan en herleving van ontvangen liefde van God of mensen kan huns inziens heling en groei bewerken.

Het is volgens de Linns van belang degene die ons gekwetst heeft te begrijpen en het positieve in hem/haar te gaan zien. Eveneens is het van belang oog te houden voor het goede dat uit een verwonding voort kan komen: “When we are hurt, the choice is to remain in our hurt or let the Lord use it to draw us closer to him” (*Prayer Course* 24). Zo kan er dankbaarheid ontstaan, waardering voor wat eens een vloek leek maar uiteindelijk tot zegen is geworden en kunnen mensen komen tot aanvaarding van hun situatie.

De nadruk op het positieve komen we bij de Linns ook tegen, wanneer zij spreken over de dankbaarheid die kan voortkomen uit de acceptatie van de dood van een geliefde en over het uiteindelijk vinden van de gave die - ondanks verlies en aftakeling- liggen kan in de ouderdom.

### 2.6.9 Het ‘examen’

In m.n. *Sleeping with Bread* schrijven de Linns uitvoerig over wat zij noemen het ‘examen’. Het examen (in de latijnse betekenis van ‘onderzoek’) is terug te voeren tot het gewetensonderzoek uit Ignatius’ (de stichter van de orde der jezuïeten, c.1492-1556) *Exercitia Spiritualia* en bevat de volgende twee eenvoudige vragen, die een individu of een groepje mensen aan het eind van elke dag aan zichzelf resp. elkaar kan stellen:

- Waarvoor ben je het meest dankbaar? Of met andere woorden: wanneer kon je de meeste liefde geven en ontvangen, wat verschaftte troost, wat gaf leven?

- Waarvoor ben je het minst dankbaar? Of met andere woorden: wanneer kon je het minst liefde geven en ontvangen, wat maakte je verdrietig, wat nam leven van je weg?<sup>84</sup>

Deze ‘examenvragen’ kunnen volgens de Linns leiden tot grotere heelheid en tot grotere gevoeligheid voor Gods aanwezigheid en leiding in het leven van elke dag. Meer in het bijzonder helpt het examen de mens als unieke persoonlijkheid zijn of haar ‘sealed orders’ (de term is afkomstig van Agnes Sanford) te ontdekken, de speciale Godsbestemming waarmee hij of zij op aarde is gekomen<sup>85</sup>, en biedt het een handvat voor Gods leiding in het leven<sup>86</sup>. Ontdekking van iemands ‘sealed orders’ kan de gezondheid doen herstellen en kan behoeden voor ‘burnout’, daar ‘burnout’ niet voortkomt uit het doen van teveel dingen, maar uit het doen van zaken die men niet als zinvol ervaart.

Daar het examen volgens de Linns eveneens duidelijk maakt wat de behoeftes van een mens zijn waaraan tot nu toe niet tegemoet gekomen is, kan het een aanleiding zijn die behoeftes alsnog te vervullen. Het examen is op die manier een hulp om de ontwikkelingsstadia van het leven, zoals beschreven door Erikson<sup>87</sup>, goed door te komen: “[T]he examen can help us care for ourselves at our current stage of development and thus establish the foundation for moving on to the next stage and ultimately into mature adulthood” (*Bread* 61).

#### 2.6.10 Communicatie met gestorvenen

Een bijzonder accent leggen de Linns, wanneer zij schrijven over de communicatie met gestorven geliefden. Weliswaar moet de fysieke aanwezigheid van wie overleden is worden losgelaten, maar diens verbindende liefde overstijgt huns inziens ruimte en tijd en diens spirituele

---

<sup>84</sup> *Abuse* 137, *Bread* 6v, *Scriptures* 80v. De Linns omschrijven troost (‘consolation’) als “whatever helps us connect with ourselves, others, God and the universe” en het tegendeel daarvan (‘desolation’) als “whatever disconnects us” (*Bread* 19).

<sup>85</sup> De Linns omschrijven deze bestemming als “our unique way of giving and receiving life and love” (*Purpose* 18); in een begeleidende verbeeldingsoefening verwijzen zij naar het eerste gedeelte van Jer. 1:5, dat in de vertaling van het NBG (1951) luidt: “Eer Ik u vormde in de moederschoot, heb Ik u gekend, en eer gij voortkwaamt uit de baarmoeder, heb Ik u geheiligd” (*Purpose* 34).

<sup>86</sup> “In general, God’s will for us is to do more, whenever possible, of whatever gives us consolation. This is because God, who is a God of life, wants us to give and receive the most life possible” (*Simple Ways* 69).

<sup>87</sup> Zie b.v. Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, New York: Norton, 1963 en idem (met Joan Mowat Erikson), *The Life Cycle Completed*, New York: Norton, 1997 (ext. version).

aanwezigheid is soms merkbaar bij en in de levenden. In het gebed om innerlijke genezing kan de hulp van Christus worden ingeroepen om de liefdesgemeenschap tussen de gestorvene en degene die om hem/haar rouwt in stand te houden of te vernieuwen. Levenden en gestorvenen vormen immers samen één lichaam in Christus.

In de visie van de Linns kunnen door Jezus de doden worden bemind en de levenden met hen worden verzoend. Posthuum kan zo vergeving worden aangeboden en ontvangen, zodat the overledene losgelaten kan worden. Onverwerkt verdriet kan op deze wijze alsnog tot heling komen. Het contact met de overledene wordt niet gezocht via een spiritistisch medium, maar via Jezus zelf als Middelaar tussen levenden en doden: “We focus on Jesus first” (*Greatest Hurt* 26). Een fysieke verschijning van de overledene wordt niet opgeroepen. Bovendien wordt de overledene niet geraadpleegd, maar bemind en vergeven<sup>88</sup>. De overledene wordt bij de Linns echter zelf ook tot een soort middelaar, een kanaal tussen Gods liefde en de nabestaanden: “[I]n prayer we are touching (...) a deceased person who through Jesus receives love and in turn becomes a loving intercessor.”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Het verbeeldingsgebed speelt hier een grote rol. In verbeelding wordt de overledene voorgesteld, evenals de persoon van Jezus. De liefde en vergeving van Jezus en van de betrokkene worden naar de overledene ‘toegeademd’; vervolgens worden de liefde en vergeving van Jezus en van de overledene ‘ingeademd’, totdat in Jezus eenheid ervaren wordt (*With Another* 91v).

<sup>89</sup> *Greatest Hurt* 93. Het in contact komen met de overledene omschrijven de Linns als volgt: “To listen to someone in prayer (...) I just love him (her) until I get an impression of what he (she) is saying or doing with me” (*The Dying* 74). De vraag naar de echtheid van de informatie die van de zijde van de dode(n) via Jezus ons zou bereiken, beantwoorden de Linns door te stellen dat *die* informatie van boven komt, die dichtert tot Jezus leidt. Refererend aan het verhaal van Jezus’ verheerlijking op de berg schrijven zij: “How do I really know if this is from Jesus? Did the deceased lead me closer to Jesus as Moses and Elijah led Peter at the Transfiguration?” (*The Dying* 74; het evangelieverhaal vermeldt overigens geen interactie tussen Mozes/Elia en Petrus). Wanneer het ‘contact met een overledene’ resulteert in toename van de vruchten van de Geest in het leven van de levende, “then I met Jesus in my deceased friend” (idem). Het hier gehanteerde criterium, dat we een liefdescriterium zouden kunnen noemen, kan o.i. alleen gebruikt worden ter aanvulling op een bredere epistemologische verantwoording van de mogelijkheid van communicatie tussen levenden en doden in de christelijke traditie (vgl. Alston 292vv). De Linns vinden een dergelijke epistemologische basis naar onze mening slechts gedeeltelijk, nl. in het gebed van de levenden voor de gestorvenen in de Schrift en in de traditie (van de Schriftgegevens die [zouden kunnen] wijzen op gebed voor overledenen noemen zij o.a. 2 Mac.12:38-45 en 1 Cor.15:29). De verantwoording van een betrokkenheid van de gestorvenen bij de levenden blijft bij hen achterwege.

De Linns spreken over de eucharistie als krachtige omgeving waarin de uitwisseling van liefde en vergeving tussen levenden en doden kan plaatsvinden (vgl. 2.4.15.5). Zij noemen de “Eucharist of the Resurrection” als middel niet alleen om voor de overledenen te bidden, maar ook om de levenden tot een diepere verhouding met de doden te brengen.

Als elementen van deze eucharistieviering noemen de Linns het vragen om en aanbieden van vergeving voor over en weer gemaakte fouten, het danken voor het goede dat in de overledene geschonken is, het liefdevol bidden voor de overledene, het (tijdens de communie) in verbeelding doen toestromen van het bloed van Jezus naar verwondingen, zondige patronen en occulte zwakheden van de overledene, en het vragen om een nauwere band van overledene en levende in Jezus (*With Another* 118).

Als bijzondere vorm van gebed voor de overledenen behandelen de Linns het gebed voor het kind dat in een miskraam werd geboren dan wel werd geaborteerd of dood geboren werd<sup>90</sup>.

Nog een stap verder gaan de Linns, wanneer zij spreken over de invloed van vroegere generaties op huidige emotionele problemen. Het gebed, waardoor deze invloed ongedaan wordt gemaakt, noemen zij het ‘voorouderlijk gebed’ (“ancestral prayer”) of het gebed voor de stamboom<sup>91</sup>. Dit gebed bestaat volgens hen uit drie delen (*Greatest Hurt* 80vv):

1. Jezus uitnodigen onze harten te verbinden met de harten van degenen uit de stamboom;
2. het ‘ontbinden’ van overleden familieleden door vergeving te schenken en te ontvangen voor destructieve familiepatronen<sup>92</sup>;
3. danken voor gaven, constructieve patronen en een positieve erfenis uit het voorgeslacht.

De Linns noemen de eucharistie als bijzondere context voor de ontbinding van negatieve (demonische) banden vanuit het voorgeslacht (*Case Study* 43).

---

<sup>90</sup> Dit gebed omvat het delen van liefde en vergeving met het kind, posthume naamgeving (vgl. 2.4.15.5) en doop en het aanbieden van het kind aan Jezus en Maria (*Greatest Hurt* 138v; *Remembering* 83; vgl. *With Another* 96, 100v; *Simple Ways* 49).

<sup>91</sup> De Linns refereren aan McAlls *Healing the Family Tree* (zie 2.4.15.5).

<sup>92</sup> In *Praying with Another for Healing* wordt dit breder uitgewerkt. Hier wordt gesproken over het in de weg van de verbeelding ‘toedemen’ (in gebed) van de liefde van Jezus of Maria of doen toestromen (tijdens de communie) van de liefde van Jezus naar de innerlijke kwetsuren, zondige patronen en occulte zwakheden/bindings van leden van vorige generaties, welke tot in het heden doorwerken (95, 118).



### 2.6.11 Bevrijding van boze geesten

De Linns maken onderscheid tussen gebed om bevrijding ('deliverance prayer'), dat plaats kan vinden als een deel van iemands persoonlijkheid onder de invloed van een boze geest is gekomen, en uitdrijvingsgebed ('exorcism prayer'), dat nodig is als de gehele persoon door Satan beheerst wordt. Zij wijzen erop dat niet alleen Jezus zelf de macht had over Satan (en deze macht gebruikte als bewijs voor de komst van het Koninkrijk, Lk.11:20), maar ook zijn leerlingen deze macht toevertrouwde.

Zij beschouwen boze geesten als reëel en zien met paus Paulus VI de duivel als "an effective agent, a living spiritual being, perverted and perverting" (*Introduction* 10; *Prayer Course* 103). Zij waarschuwen zowel voor het 'overgebruik' als voor het verwaarlozen van het gebed om bevrijding.

Evenals bij MacNutt is bij de Linns deze visie gegroeid vanuit de praktijk. Matthew Linn schrijft in dit verband: "My graduate studies in anthropology, psychology and theology convinced me that demons were only to be found as gargoyles on medieval cathedrals or fantasies created by too much demon rum. (...) Studying Scripture [nl. binnen de theologie] strengthened my demythologizing of demons. (...) I also learned that a focus on personal demons only led to medieval witch hunts and kept people from taking responsibility to change the social structures that caused poverty and war. (...) I now find myself cautious about finding a demon behind every bush, but I am equally cautious about beating around the bush when it is really a case of demonic bondage needing prayer for deliverance" (*Introduction* 5vv).

Boze geesten kunnen volgens de Linns het leven van een mens binnenkomen via emotionele verwondingen<sup>93</sup>, door volharding in bepaalde zonden en door deelname aan occulte activiteiten (vgl. MacNutt, 2.5.12). Occulte bindingen kunnen verbroken worden door de heling van innerlijke verwondingen die geleid hebben tot het in contact komen met een kwade macht<sup>94</sup>, gevolgd door schuldbelijdenis<sup>95</sup> en het afzweren van verkeerde banden en het aangaan van nieuwe banden met Jezus.

Doop en eucharistie vormen in de visie van de Linns de bijzondere context die het uitdrijvingsgebed of het gebed om bevrijding diepgang verleent. Bij voorkeur werken zij in de dienst der bevrijding samen met een team van

---

<sup>93</sup> "The majority of spirits enter through festering emotional wounds such as those of fear, anger, guilt, or resentment that are left by deep emotional hurts" (*Prayer Course* 104).

<sup>94</sup> "Inner healing is the most important part of deliverance prayer, in which we treat the hurt or habit or sin that opened the person in the first place to the evil one" (*Prayer Course* 111).

<sup>95</sup> "One of the most frequent barriers to deliverance is that those seeking deliverance either cannot accept the Lord's forgiveness or cannot give the Lord's total forgiveness to another who has hurt them" (*Case Study* 43).

rijpe gelovigen, dat verwondingen heelt in plaats van in ondoordachtzaamheid nog meer wonden aan te brengen. Niet altijd is echter een gebed om bevrijding nodig, daar groei in het leven met Christus de duisternis kan doen verdwijnen. De Linns spreken daarom bij voorkeur van een “healing-deliverance ministry” (*Prayer Course* 110). Belangrijk is voor hen de ‘follow-up’, waarin wordt gewerkt aan een diepere overgave aan Jezus Christus: “It is much easier to command spirits out than to keep them out by a committed Christian life” (*Prayer Course* 111).

Aparte aandacht geven de Linns aan de mogelijkheid gemeenschappen en zelfs steden in verbeelding in het licht van Jezus te plaatsen en op die wijze vrij te maken van de invloed van boze geesten (*Prayer Course* 105).

#### 2.6.12 Achterliggende theologische opvattingen

Daar de Linns, zoals eerder gezegd, in hun denken primair op de praktijk gericht zijn, treden hun theoretische theologische opvattingen meestal niet op de voorgrond. Een uitzondering vormen hun boeken *Good Goats* en *Understanding Difficult Scriptures in a Healing Way*, waar zij expliciet op m.n. het godsbeeld ingaan. Hieronder vatten we hun theologische concepten samen.

##### 2.6.12.1 God

God is in de visie van de Linns voor alles liefde. Binnen de Schrift is volgens hen een ontwikkeling zichtbaar van Gods heiligheid naar zijn barmhartigheid. Centraal verankerd in de evangelieboodschap ligt de hoop op Gods helend initiatief om iedereen te redden. Zijn oneindige liefde gaat altijd onvoorwaardelijk tot ons uit: “Gods loves us at least as much as the person who loves us the most” (*Goats* 11). Schriftuitspraken in de richting van straf of wraak functioneren volgens de Linns als hyperbool, zijn bedoeld als waarschuwing, of zijn het gevolg van een vertaalfout<sup>96</sup>. In hun visie op God is geen plaats voor de hel<sup>97</sup>. Taal over hemel en hel is volgens de Linns

---

<sup>96</sup> De Linns willen de Heilige Schrift lezen met ‘genezen ogen’, nl. vanuit de hermeneutische vraag: “Is it good news?” (*Abuse* 126; *Goats* 54). Het gaat hun erom dat men zich bij het lezen van de bijbel door God geliefd voelt in plaats van vernederd: “Love is the criterion” (*Scriptures* 12). Is het gelezene niet te herkennen als goed nieuws, dan maakt de lezer volgens hen waarschijnlijk de fout van het al te letterlijk nemen van iets dat als beeld bedoeld is.

<sup>97</sup> Storende bijbelpassages in m.n. het evangelie naar Mattheüs (zoals Mt.25:46) worden ‘onschadelijk gemaakt’ met beroep op o.a. Walter Winks *Engaging the Powers* (“Matthew clearly has added them”) (*Scriptures* 13).

symbolisch en beschrijft slechts innerlijke werkelijkheden. Ons beeld van God is vaak veel te somber gestemd en moet daarom geheeld worden.

Aan de hand van een oefening (die o.i. de werkelijkheid wel erg simplificeert) leggen de Linns uit hoe dat laatste kan gebeuren:

“A Simple Way To Change Our Image of God.

Perhaps the easiest way to change our image of God is to try something that takes only a minute.

1. Get in touch with the love of God in your heart.

2. Put a smile on your face that matches that love.

3. Smile at a person who loves you and allow that person to smile back at you.

Taking in the smile of someone who loves us is such a simple thing. Yet, it can be one of the most healing things in life. A friend's smile can heal us if we know that God loves us, just for a start, at least as much as the people who love us the most” (*Goats* 50, vgl. *Belonging* 192).

Gods liefdevolle aanwezigheid doortrekt volgens de Linns heel het universum en heel het bestaan: “[E]verything is a burning bush” (*Scripture* 73, cursivering van de auteurs).

#### 2.6.12.2 De mens

Met verwijzing naar Meister Eckhart schrijven de Linns dat in elke mens het ‘zaad van God’ schuilt (*Goats*, 36). In elk mens is derhalve ook de stem van God, waarmee we in aanraking kunnen komen door het ‘examen’ (zie 2.6.9)<sup>98</sup>. Ieder mens groeit naar het beeld van God en is “a developing face of God”<sup>99</sup>, geboren om Gods inwendig aanwezige heerlijkheid zichtbaar te maken. De Linns spreken over “every creature's inner goodness” (*Bread* 21).

#### 2.6.12.3 Jezus

Waar Gods liefde geen straf kent en de mens van nature sporen van God in zich draagt, hoeft het lijden van Jezus geen verzoenende waarde te hebben. Tegen de anselmiaanse verzoeningsleer stellen de Linns: “Jesus died to convince us that God's love has no limits” (*Goats* 57) en: “Jesus' death on the cross was not a ransom paid (...), but an act of atonement, at-one-ment,

---

<sup>98</sup> Vgl. *Purpose* 19: “[W]hen we follow our sealed orders we tap into the creative power of God. It is then that the same Spirit –the same power- that raised Jesus from the dead is at work within us (Rom 8:11).”

<sup>99</sup> *Abuse* 38. Voor de aanduiding van de mens als een “developing face of God” verwijzen de Linns o.a. naar Gal.2:20; zij doen daarmee echter geen recht aan het paulinische mensbeeld, dat een diepe verwijdering tussen God en mens impliceert (zie b.v. Rom.3:23; Ef.2:1vv), die alleen in verbondenheid met Christus wordt weggenomen.

with the race. By becoming ‘at-one’ with the suffering of life, Jesus evokes the human sentiment of compassion.”<sup>100</sup> We vinden bij de Linns, anders dan bij Bennett, Maddocks en MacNutt, geen relatie tussen het optreden van genezing en de kruisdood van Jezus.

Kenmerkend voor de aardse Jezus is zijn consequent liefhebbend gedrag en geweldloze weerbaarheid. De opgestane Christus is voor de Linns de uiteindelijke bijbelse openbaring van het karakter van goddelijke liefde, “a totally nonviolent God whose very breath is identified with forgiveness (John 20:22-23).”<sup>101</sup>

#### 2.6.12.4 De schepping en het leven

De Linns erkennen als rooms-katholieken twee bronnen van openbaring: “[T]he Bible is divine revelation (...). *But so is life!*” (*Bread* 19; *Scriptures* 73). Iemands levensverhaal kan zodoende gelden als geïnspireerd. De menselijke ervaring kan het middel zijn waardoor de Geest ons laat zien dat groepen die in (een bepaalde fase van) de Schrift nog werden buitengesloten, nu deel hebben aan Gods heil. De menselijke ervaring krijgt bij de Linns veel nadruk<sup>102</sup>; met instemming nemen zij in hun kerk en in de cultuur een “paradigm shift” waar van uiterlijk gezag naar innerlijk gezag (*Scriptures* 75vv).

Hieraan gerelateerd is de katholiek-jezuïtische opvatting van de Linns, dat God zich openbaart in al het geschapene: “Our roots in Ignatian spirituality (...) have given us a basically optimistic view of creation and have taught us to trust experience. We instinctively look for the presence of God in all things” (*Belonging* 2). De Linns noemen deze houding, die God in alles waarneemt, een “incarnational attitude” (*Belonging* 2). Zij maakt duidelijk, waarom de Heer in hun visie de medische wereld van artsen, verpleegkundigen en medicijnen -evenals andere geschapen middelen- gebruikt ter genezing (*Prayer Course* 96v). Zij verklaart ook waarom de

---

<sup>100</sup> *Goats* 58. De Linns onderbouwen hun mening met beroep op een artikel van James Burtchaell in *Notre Dame Magazine* en op het boek *The Power of Myth* (New York: Doubleday, 1988) van Joseph Campbell, wiens visie op de verzoeningleer van Abaelardus zij, deels citerend, deels vertolkend, in de tweede aanhaling met instemming weergeven.

<sup>101</sup> *Scriptures* 13. Hier verwijzen de Linns naar een cassettebandje van Richard Rohr uit diens serie *New Great Themes of Scripture*.

<sup>102</sup> Meer specifiek wordt hier hun jezuïtische achtergrond zichtbaar. Vgl. Herrera (308), die in recente academische beschouwingen een omslag waarneemt in de beeldvorming m.b.t. Ignatius van koude, rationele soldaat-heilige tot gepassioneerde, óók ervaringsgerichte mysticus en vervolgens spreekt van Ignatius’ “coherent, nondualistic view of the cosmos and the whole human being within it.”

Linns in hun eigen praktijk van de dienst der genezing het natuurlijke en het geestelijke in elkaars verlengde toepassen<sup>103</sup>.

Wanneer de Linns echter schrijven, dat ook voorouders zich in de natuur kunnen openbaren en dat God en geliefde overledenen tot ons spreken kunnen door dieren, bomen en velden (*Purpose* 54vv, 60), drukken zij zich o.i. uit in termen die eerder doen denken aan het New Age-gedachtegoed dan aan ideeën die te herleiden zijn tot Christus' menswording.

### 2.6.13 Werkwijzen

Het *liefhebben* met de liefde van Jezus is voor de Linns de belangrijkste weg tot heling, niet de gerichtheid op technieken of resultaten: "Profound healing occurs when we give up on our own methods and search for the Spirit's way" (*With Another* 45).

*Geestesgaven* als een woord van kennis of een visioen kunnen bij het bidden om genezing van pas komen, maar zijn, anders dan de liefde, niet noodzakelijk. Overigens groeien geestesgaven -de Linns noemen ook de gaven van genezing, profetie, het onderscheiden van geesten en het spreken in tongen (*With Another* 47vv)- naarmate men zich meer aan de liefde van Jezus overgeeft.

De Linns spreken over de *vier stappen*, die gebruikt kunnen worden bij het bidden om innerlijke genezing, nl. meelevend luisteren, de ander helpen 'harten te ruilen' met Jezus (zie beneden), danken voor wat God gedaan heeft en -als follow-up- de ander aanmoedigen wegen te vinden om nog meer liefde te ontvangen (*With Another* 71,75).

In m.n. *Praying with Another for Healing* werken zij enkele van hun specifieke pastorale werkwijzen nader uit.

- *luisteren* omvat voor hen het luisteren naar de ander, naar zichzelf en naar Jezus.

Het meelevend luisteren naar de ander, waardoor deze zich bevestigd en geliefd weet, werkt helend; het luisteren van de pastor naar eigen in het gesprek opgeroepen gedachten en gevoelens kan ertoe bijdragen dat de ander zich meer verstaan voelt (bij gevoelens die met de problematiek van de ander 'meeresoneren'), maar kan ook helpen behoeften of kwetsuren van de pastor zelf op het spoor te komen (bij gevoelens die juist het luisteren blokkeren); het gezamenlijk luisteren in gebed, dat op de eerdere vormen van luisteren volgt, doet openstaan voor de liefde van Jezus voor de ander, de liefde waarmee Hij het pastorale proces verder stuurt.

---

<sup>103</sup> Een sprekend voorbeeld vormt een gebedsoefening, waarin het licht van de zon wordt opgevangen met de handen in de vorm van een kom. De oefening vervolgt: "Then bring your hands down over your forehead and entire body, bathing every cell with the light of Christ" (*Prayer Course* 113).

- *voorbede en aanraking/handoplegging*: bij de voorbede om genezing laat de bidder zich eerst ‘Jezus worden’, d.w.z. zich vullen met liefde (zie 2.6.4) en laat hij vervolgens, wanneer de ander daarvoor open staat, via aanraking of handoplegging deze liefde in de ander vloeien. De Linns benadrukken dat ook Jezus voortdurend de aanraking gebruikte als kanaal om zijn liefde aan mensen door te geven. De handoplegging werkt als liefhebbende menselijke aanraking genezend en geeft de helende kracht van de Geest door.
- onder het *ruilen van hart met Jezus* (“trading hearts with Jesus”) verstaan de Linns een werkwijze, toegepast bij het gebed om innerlijke genezing: de pastorant wordt geholpen in verbeelding Jezus te zien, te horen of aan te raken, ofwel Jezus te ervaren in een tafereel uit de Heilige Schrift (zie 2.6.14: *Schriftgebed*); heling treedt op wanneer in het midden van zijn/haar pijn de pastorant de liefde van Jezus in zich op kan nemen.
- het ontvangen van de *eucharistie*, het *lezen van de Schrift*, en ‘*journaling*’ kunnen ter bestendiging van een begonnen genezing bij wijze van *follow-up* dienen om liefde te blijven ontvangen. Onder ‘(*guided*) *journaling*’ verstaan de Linns het -na concentratie in gebed op de persoon van Jezus- opschrijven van wat in iemands hart leeft en vervolgens het noteren van het antwoord van Jezus daarop: “In Christian journaling (...) we invite Jesus to use our creative and intuitive powers to tell us his truths about himself, about us and about where he is leading us –truths we may not even know we know” (*With Another* 107). De Linns benadrukken dat al datgene wat helpt om te weten dat men geliefd wordt en kracht geeft om lief te hebben, niet slechts eigen gedachten zijn, maar datgene wat Jezus tot de persoon in kwestie zeggen wil<sup>104</sup>.

---

<sup>104</sup> In 2.6.3 constateerden we reeds dat voor de Linns de in verbeelding ervaren liefde niet te onderscheiden is van de werkelijke liefde van God of Christus. In het kader van hun uiteenzetting over ‘journaling’ klinkt eenzelfde geluid: gedachten van liefde die bovenkomen nadat in een sfeer van gebed eigen zieleroerselen zijn opgeschreven, vormen een actueel antwoord van Jezus zelf. De Linns verantwoorden in het laatste geval hun positie als volgt: “If I can write a love letter to Jesus it is only because I have heard his voice in the letter he has already written to me” en beroepen zich daarbij op 1 Jh.4:10. Gedachten van liefde die na het opschrijven van innerlijke ervaringen en verlangens bij mensen opkomen interpreteren zij vervolgens als “the love letter he [Jesus] wrote first” (*With Another* 108). Hun veronderstelling dat in liefde geschreven woorden tot de Heer een antwoord vormen op zijn werk van liefde in en aan mensen, lijkt ons correct en in de lijn van 1 Jh.4:10. Dat *daarna* opkomende gedachten worden gelijkgesteld met de *primaire* liefdesuiting van de Heer is logisch inconsequent, zodat een verantwoording met een beroep op 1 Jh.4 haar kracht verliest. Hier wordt o.i. duidelijk dat niet een Schriftuurlijke basis als zodanig de achtergrond vormt van het

- de *eucharistie* kan ook de omgeving zijn waarbinnen het *gebed om bevrijding van kwade geesten* kan plaatsvinden. Eveneens noemen de Linns de eucharistie als krachtige context voor het gebed voor overledenen, b.v. kinderen of voorouders (zie 2.6.10).

#### 2.6.14 Vormen van gebed

De Linns onderscheiden in hun boeken verschillende methodes van gebed, die ze concrete namen geven. We noemen hier enkele:

- *Concentratiegebed* (“*Focusing Prayer*”): in een ontspannen houding zich richten op een lichamelijke gewaarwording, waarachter een innerlijke verwonding schuil gaat, en vervolgens in gebed aan deze verwonding zorgend aandacht geven;
- *Ademgebed* (“*Breath Prayer*”): gebed waarin de naam Jezus wordt ingeademd om met zijn liefde en aanwezigheid gevuld te raken, en negatieve gevoelens en spanningen worden uitgeademd;
- *Omarmingsgebed* (“*Embrace Prayer*”): het in verbeelding zich laten omarmen door Jezus (of door God de Vader of Maria), b.v. tijdens het ontvangen van de heilige communie, om beter de liefde van God te kunnen ervaren.
- *Schriftgebed* (“*Scripture Prayer*”): gebed waarin heling wordt gezocht door identificatie met bij een bepaalde situatie passende woorden, daden of gevoelens van Jezus (of een andere persoon) in de Heilige Schrift: de pastorant betreedt in verbeelding een scène uit een overeenkomstig bijbelgedeelte en stelt zich open voor de liefdevolle reactie die Jezus (of een andere persoon) daarin toont<sup>105</sup>: “In Scripture prayer we trade hearts with Jesus until we are thinking and feeling as he does in that passage” (*With Another* 7).
- *Emmaüsgebed* (een toegespitste vorm van het Schriftgebed): het in verbeelding zich bij Jezus voegen op de weg naar Emmaüs (Lk.24:13vv), samen met Hem een innerlijke verwonding uit zijn/haar leven delen en vervolgens de liefde die Hij geven wil in zijn/haar hart opnemen, al dan niet gevolgd door gebed voor degene die verwond heeft of door dankzegging voor het goede dat uit de verwonding is voortgekomen.

---

denken van de Linns, maar een religieuze traditie waarin ook andere geluiden meeklinken (zie 2.6.12.4).

<sup>105</sup> Het kan ook gaan om innerlijke reflectie op een favoriet Schriftgedeelte dat in het verleden eerder geborgenheid geschonken heeft; de Linns spreken in dat geval over genezing door “our Scripture mystery” (*With Another* 21vv).

- *'Schoengebed' ("Shoe Prayer")*: het meelevend voorbede doen voor een ander op afstand, in wiens 'huid men tracht te kruipen'<sup>106</sup> (kan gesymboliseerd en geactiveerd worden door het tijdelijk dragen van één schoen van een willekeurige ander, terwijl men met zijn/haar andere voet in eigen schoen blijft en zo voeling blijft houden met zijn/haar eigen bestaansgrond).
- *Loslatingsgebed ("Release Prayer")*: het bewust uit handen geven aan God of Jezus van een persoon om wie men zich zorgen maakt en van diens problematiek (gesymboliseerd door het openen van tot een kom gevormde handen, waarin men zich de betrokkene voorstelt).
- *Gebed ter genezing van de toekomst ("Prayer of Healing the Future")*: het zich bewust worden van Jezus' liefde, het 'inademen' van die liefde naar een te verwachten moeilijk ogenblik in de toekomst en het uitademen van vrees.

#### 2.6.15 Evaluatie

1) De theologische vooronderstellingen van de Linns zijn voor een deel terug te voeren op hun rooms-katholieke, jezuïtische achtergrond. We denken aan hun (positieve) mensbeeld en aan hun spreken over een dubbele bron van openbaring. Tegen de achtergrond van een canonieke bijbelse theologie lijken bepaalde van hun theologische ideeën ons aanvechtbaar; we denken met name aan hun met elkaar verweven visies op God (die voor alles liefde is en dus niet straft), op de mens (die van nature goed is en het zaad van God in zich draagt) en op het lijden van Jezus (dat geen verzoenende functie heeft). Bij enkele andere punten plaatsten we hierboven al enige kritische kanttekeningen. Door Gods liefde, eenzijdig beschouwd als liggend in het verlengde van menselijke liefde, als hermeneutische sleutel te gebruiken voor de inhoudelijke beoordeling van de boodschap van de bijbel, zetten de Linns de Heilige Schrift o.i. te zeer naar eigen hand. Voor de bijbelse notie, dat het evangelie niet is "naar de mens" (Gal.1:11) blijft op deze wijze te weinig ruimte.

2) Belangrijk met het oog op de dienst der genezing lijkt ons de vraag, die na lezing van hun boeken op ons afkomt, in hoeverre bij het gebed om innerlijke genezing legitiem gebruik kan worden gemaakt van de techniek van de geloofsverbeelding. Is het visualiseren ten diepste een psychologisch/therapeutisch middel, dat we in de weg van het gebed omkleden met een

---

<sup>106</sup> Naast het 'worden van Jezus' (zie 2.6.4) spreken de Linns in het kader van de voorbede voor anderen ook over het 'worden van de ander': het inlevend en identificerend luisteren naar de pijn van degene voor wie men bidt (*Prayer Course* 81).



vroom jasje<sup>107</sup> of heeft het een geheel eigen geestelijke dynamiek? Anders gezegd: wordt de verbeelde persoon van Jezus naar eigen goeddunken ingepast in een psychotherapeutisch kader of wordt de verbeelding geleid en gebruikt ‘van boven’?

Met bovenstaande vraag markeren we twee uiterste posities. Aan de ene kant treffen we de Linns aan, bij wie het zich voorstellen van de persoon van Jezus (en in mindere mate ook Maria) als een therapeutisch mechanisme wordt gebruikt. Voor de Linns, die vanuit een “profound incarnational sense” (*Bread* 21) ook het natuurlijke als door God geheiligd zien, is dit geen enkel probleem. God maakt ook gebruik van onze verbeelding om mensen te genezen. En omdat Jezus altijd al het meest liefdevolle doet en zegt, wat men maar kan denken (en dus ook onze genezing wil<sup>108</sup>), is het zich voorstellen van een dergelijk handelen en spreken volkomen legitiem. Daarmee is de vraag of de helende verbeelding ‘van beneden’ komt of ‘van boven’ onbelangrijk geworden. Aan de andere kant ontmoeten we mensen als K.J. Kraan (over wie we zullen spreken in de volgende paragraaf) en Rita Bennett. Kraan bespreekt het gevaar, dat in de geloofsverbeelding “Christus uit de hemel wordt gehaald” op een moment dat het ons goed uitkomt en merkt op: “Dit bezwaar valt meestal weg, als men de sfeer van verwonderde aanbidding ervaart, waarin de verbeelding geschiedt. En verrassende, totaal onverwachte dingen meemaakt” (*Genezing III* 87). Tegelijk waarschuwt hij voor een verpsychologisering van “de tegenwoordigheid van de Heer en de werkingen van de Heilige Geest.”<sup>109</sup> Het moet volgens Kraan uiteindelijk de

---

<sup>107</sup> Er is fenomenologisch gezien veel overeenkomst tussen het proces van innerlijke genezing en het psychotherapeutische proces (Verschoof 33). Innerlijke genezing komt overeen met de methode, die in vormen van hypnotherapie wordt gehanteerd: nadat de cliënt via ontspanningsoefeningen in een ontspannen conditie is gebracht, wordt de pijnlijke herinnering te voorschijn geroepen en zo mogelijk herbeleefd (vgl. Court 29vv). Hierbij wordt echter niet zozeer Jezus in de pijnlijke situatie verbeeld, maar een medemens die voor de verwonde betrokkene van betekenis is en die hem/haar in de pijn van het herbeleefde moment kan troosten en koesteren, of de betrokkene zelf, die in verbeelding het kind van zijn/haar verleden troost (vgl. Uijtenbogaardt 55vv).

<sup>108</sup> We bevinden ons hier in een heel ander geestelijk klimaat dan bij George Bennett (zie 2.3.6,6) en bij Dorothy Kerin, de stichtster van Burrswood (zie hoofdstuk 3), voor wie het doen van voorbede voor anderen betekende het afleggen van eigen wensen en plannen en het uit handen geven van mensen en situaties aan God vanuit het ene verlangen dat Gods wil zou geschieden. Voor Kerin kon dit ook uitdrukkelijk betekenen dat het lijden niet zou worden opgeheven op de door ons gewenste manier.

<sup>109</sup> *Genezing III* 87. Zijn waarschuwing geldt het manipulatief gebruik van de geloofsverbeelding waarbij wordt voorbij gegaan aan essentiële zaken als vergeving, vernieuwing van relaties en het afreageren van verdrongen psychische inhoud.

Heilige Geest zelf zijn, die Jezus ‘visualiseert’. Van groot belang is daarom de gebedshouding, van waaruit men het gebed om innerlijke genezing bidt: “We stellen ons in op de Heilige Geest (...) die telkens weer creatief in ons aanwezig en bezig is, zoals het in ons niet was opgekomen” (*Genezing III* 91). Kraan bepleit vanwege het mogelijke misbruik van de geloofs-verbeelding “een diepe onderscheiding der geesten” (*Genezing III* 93). Rita Bennett verwoordt eenzelfde gedachte, wanneer zij schrijft: “Soul-healing prayer is not the same as such psychological exercises as guided fantasy (...) In fact, we are careful not to program the person in what to see during prayer. (...) [W]e focus on Jesus and encourage the counselee to get in touch with that very real Person. We want to see whatever He has to show us during prayer. He is our Guide and we attempt to follow Him” (72v).

Op zich hechten we aan bewustwording van het onderscheid tussen ‘leiding van boven’ en mogelijke manipulatie op grond van eigen inzicht. Ganzevoort, die pleit voor een opnemen van de winst van de beweging van de innerlijke genezing in het hermeneutisch werken met levensverhalen, schrijft o.i. terecht: “De verbeelding kan helpen als een middel om de werkelijkheid van de aanwezigheid van de Heer te ervaren, maar niet om de aanwezigheid te bewerkstelligen of af te dwingen. We zullen altijd voorzichtig en eerlijk moeten omgaan met de zaken. We mogen -ook in de beelden- God niet naar onze hand zetten en dwingen te doen wat wij willen. Dan zijn we (...) op het vlak van de magie aangeland” (*Mag ik er zijn?* 85). Tegelijk is er o.i. tussen de uitersten van directe leiding van boven en menselijke manipulatie een tussengebied, dat niet buiten het werken van de Geest omgaat. In de dienst der (innerlijke) genezing kan ook ons schepselmatige mens-zijn met daarin voorkomende potenties als het gezonde verstand door de Heer worden ingezet<sup>110</sup>, mits het wordt toegewijd aan zijn dienst<sup>111</sup>. Een gebruik van de geloofsverbeelding dat functioneel is in het genezingsproces, afgestemd op Gods (mogelijke) bedoelingen met de pastorant en dienstbaar aan de komst van Gods Koninkrijk<sup>112</sup>, lijkt ons -ook zonder directe hemelse directieven- daarom zinnig en geoorloofd.

<sup>110</sup> Vgl. Veenhof: “De Geest maakt gebruik van mensen met alle potenties die deze mensen in zich dragen. De herschepping schuift de schepping niet eenvoudigweg terzijde” (*Therapie* 248). Vgl. ook Touw, die een soortgelijke positie inneemt m.b.t. charismata in het algemeen en profetie in het bijzonder.

<sup>111</sup> Hier ligt het ‘corrigerend element’ van een visie die met erkenning van een zekere continuïteit tussen schepping en heil ook de discontinuïteit tot haar recht wil laten komen (vgl. Veenhof, *Charismata* 237vv). M.b.t. de charismata schrijft Veenhof: “Beslissend is niet de aard van de charismata (nl. of ze ‘bovennatuurlijk’ of ‘natuurlijk’ zijn), maar onder welke regie, met welke gezindheid, met welk doel zij functioneren” (*Charismata* 240).

<sup>112</sup> De kracht van de verbeelding kan ook voor heel andere doeleinden worden gebruikt. Aupers en Van Otterloo b.v. vermelden hoe volgens New Age-schrijfster

3) Een ander belangrijk punt in het denken van de Linns, de genezing van relaties met het voorgeslacht, hebben we reeds eerder aan de orde gesteld (zie 2.4.14.5). Met name in de context van de viering van eucharistie of avondmaal liggen hier o.i. goede mogelijkheden. We komen daar in hoofdstuk 4 op terug.

Moeite hebben we met het door de Linns naar voren gebrachte idee, dat de kracht van een geestelijke erfenis ofwel het spirituele krediet van vorige generaties ten goede zou kunnen komen aan voorgaande generaties van een andere familie, die een tekort vertonen.

Zo vermeldt Sheila Fabricant, dat zij heeft gebeden voor een zekere Ann, die in geestelijke problemen leek te zijn gekomen door de twijfelachtige geestelijke praktijken van haar voorouders: "I asked that Ann's ancestors be touched and healed of the hurts and ignorance that led them into witchcraft, and that they receive whatever they needed from my own ancestors" (*Greatest Hurt* 151).

Ons bezwaar geldt niet zozeer het gegeven dat twijfelachtige praktijken uit het voorgeslacht kunnen doorwerken tot in latere generaties, alswel de wijze waarop het manco van de ene familie hier wordt gecompenseerd door het surplus van de andere. Christus zelf lijkt hier als Middelaar naar de achtergrond te verdwijnen en de invloed van zijn verzoenend werk, waardoor menselijke tekorten worden toegedekt en geheeld, lijkt hier plaats te maken voor de tussenkomst van overledenen.

## 2.7 K.J. Kraan

Een belangrijke pionier van de dienst der genezing in Nederland was dr. K.J. Kraan (1912-1982).

Als jong predikant te Almelo werd hij met allerlei sociale vraagstukken en geestelijke nood onder de arbeiders aldaar geconfronteerd. Deze problematiek zette hem aan tot het schrijven van zijn proefschrift over Marx, Lenin en Stalin. Wanneer hij dit in 1953 verdedigt, is hij intussen werkzaam te Londen, waar hij een Nederlandstalige gemeente leidt. Daar komt hij in aanraking



met de dienst der genezing in de Anglicaanse Kerk. Terug in Nederland wordt hij als 'predikant voor bijzonder contactwerk' te Rotterdam actief in het evangelisatiewerk. In deze tijd schrijft hij het boekje *Hoe is God?* Kraan

---

Louise Hay (*You can Heal Your Life*) het visualiseren van grote hoeveelheden geld daadwerkelijk resulteert in rijkdom (92v).

bouwt het gedachtegoed dat hij in Engeland heeft leren kennen uit. In 1960 komt hij tot een bewuster ervaren van wat hij “vervulling met de Heilige Geest” noemt<sup>113</sup>. Hij wordt een van de initiatiefnemers van het pastoraal charismatisch centrum ‘Oase’ te Rotterdam, dat in 1964 zijn deuren opent, wordt redactielid van het maandblad *Vuur* en staat in 1972 aan de wieg van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland.

Kraan is steeds gereformeerd gebleven, maar toonde in denken en handelen een grote oecumenische openheid. Hij schreef o.a. *Bidden in een nieuwe taal* (over het spreken in tongen, samen met W.W. Verhoef), *De Dienst der Genezing* (‘Dienst’, een gebundelde serie radio-toespraken, samen met P.C. Van Leeuwen), *Ruimte voor de Geest?* (een reactie op een voorlichtend geschrift van de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland over de Pinksterbeweging), *Opdat u genezing ontvangt* (‘Opdat u’, handboek voor de dienst der genezing), *Genezing der Herinneringen* (over genezing van het innerlijk), *Heiliging het hart van het heil* (‘Heiliging’, over verschillende aspecten van dit bijbelse begrip) en (posthuum uitgegeven) het driedelige werk *Genezing en Bevrijding* (‘Genezing’). Voorts werd onder de titel *Charismatische zielszorg* (‘Zielszorg’) een bundel pastorale opstellen van zijn hand, eerder verschenen in *Vuur*, uitgegeven. In het pamflet *Credo over genezing* (‘Credo’) vat hij de hoofdzaken rond de dienst der genezing in 12 punten samen.

Kraan heeft in opvattingen over de dienst der genezing invloed ondergaan van J.C. Blumhardt, die hij in zijn werk meermalen noemt<sup>114</sup>. Voorts geeft hij zelf te kennen dat hij in zijn theologisch denken is gevormd door de Amsterdamse School: “In mijn pogingen een leer der genezing te ontwerpen was voor mij de theologie van F.H. Breukelman c.s. van beslissend belang.”<sup>115</sup> De Amsterdamse school heeft Kraan o.a. gevormd in zijn verstaan van de zegen, het wonder en de schepping-als-bevrijdend-handelen (Verspuij 25vv).

De o.i. karakteristieke hoofdpunten in Kraans theologie geven we hieronder weer, eerst zijn meer theoretische denkbeelden, daarna zijn praktijkgerichte ideeën. We sluiten af met een evaluatie.

---

<sup>113</sup> “Toen heb ik een diepe ervaring van vervulling met de Heilige Geest ontvangen. Die vernieuwing heeft zich steeds weer vernieuwd en mijn hele leven veranderd”, in: *Kerkinformatie* 9, 1978, 24, geciteerd bij Van Trigt 90.

<sup>114</sup> Vgl. Van Trigt 91vv, die o.a. wijst op de invloed van Blumhardt op de plaats van de gemeente in Kraans denken en op zijn opvatting inzake occulte invloeden.

<sup>115</sup> *In de Waagschaal* 6, 1977, 413, geciteerd bij Verspuij 25.

### 2.7.1 Heilshistorisch denken

Bij Kraan is de schepping een bevrijding uit de chaos. Aansluitend bij Barth (vgl. Parmentier, *Schepping, natuur en genade* 62v) interpreteert hij het “tohoewavohoe” van Gen.1:2 als de natuurlijke machten van dood en verderf, die aan de schepping voorafgaan. Het is God, die bij de schepping zijn wereld hiervan bevrijdt. Het paradijs is volgens Kraan een eerste bruggenhoofd van het Godsrijk op aarde. Het bevrijdingsproces, dat met Gen.1 is ingezet, moet voortgang vinden; God betreft in dit proces de mens, die de hof van Eden mag bewerken en bewaren (tegen de chaosmachten). In deze beginnende “pacificatie” is de val van de mens een enorme katastrofe: de schepping raakt in de macht van de boze (*Opdat u* 81; *Genezing I* 29). Door Gods genade breekt zijn koningsheerschappij in zijn handelen met Israël te midden van de volkeren toch verder door. In Jezus vindt een radicalisering van deze doorbraak plaats. Zo is God in zijn bevrijdingsgeschiedenis als de grote Bondgenoot met mens en aarde op weg naar wereldwijd heil.

### 2.7.2 Dualisme natuur-Godsrijk

De natuur verkeert volgens Kraan over de hele linie in de greep van de dood, waarvan zij door genade verlost moet worden. Van de natuur als zodanig moet dan ook niet teveel verwacht worden: er is geen goede natuur, geen natuurlijke gezondheid, geboorte, zegen, goedheid, ziekte, handoplegging, godsbeeld en geen natuurlijke genezing<sup>116</sup>.

Het *wonder* is voor Kraan dan ook niet iets natuurlijks. Van een “vis mediatrix naturae” wil hij niet weten (*Genezing II* 16v). Het wonder ligt in de sfeer van de bevrijdingsgeschiedenis, waarin God en mens samen zijn betrokken, de invasie van de nieuwe orde van het Koninkrijk op aarde.

Gods *scheppingskracht* is geen algemene natuurlijke kracht die overal tegenwoordig is (zoals bijvoorbeeld bij Agnes Sanford in *The Healing Light*), maar de kracht waarmee God in de geschiedenis zijn heilswil en zijn heilsplan doorzet, de energie die van Hem uitgaat tot genezing en bevrijding.

---

<sup>116</sup> Tegenover de natuur staat bij Kraan niet de ‘bovennatuur’ als een soort aan de natuur toegevoegde hemelse waarde, maar tegenover de (verdorven) natuur staat het doorbrekende Godsrijk. “Bij het wonder schijnt de tegenstelling tussen ‘natuur’ en ‘bovennatuur’ van groot belang te zijn. (...) Van Breukelman heb ik geleerd dat het in het wonder niet gaat om een ingrijpen van God in de natuur, maar om zijn bevrijdend, verrassend handelen ten opzichte van de tohoewabohoe-machten, de machten van verderf en dood (...) En van Breukelman heb ik geleerd heel het begrip ‘natuur’ als theologisch begrip te verwerpen” (*In de Waagschaal* 6, 1977, 499v, geciteerd door Verspuij 26).

Het is de kracht van de nieuwe wereld, waarin de doodsmacht volkomen is overwonnen. Het *geloof* is voor Kraan dan ook niet een soort natuurlijke gegevenheid in de mens, een therapeutisch middel dat genezing bewerkt, maar een in vertrouwen komen tot Jezus als de van God gezonden Messias. Evenmin zijn *charismata* geheiligde natuurlijke talenten, van nature inklevende vermogens die een mens vanuit het verleden al bij zich draagt<sup>117</sup>. Het zijn manifestaties van het komende Godsrijk, die in bepaalde situaties kunnen gaan functioneren, wanneer menselijke vermogens door de Geest “over het dode punt heengeholpen” worden (*Genezing I* 84v).

Wel kunnen soms mensen die geen bewuste relatie met God hebben, in dienst van het Godsrijk worden ingeschakeld en functioneren als ‘rechtvaardigen’ (*Opdat u* 116). Kraan wijst o.a. op het oudtestamentische voorbeeld van Cyrus en op de nieuwtestamentische passage uit Romeinen 2 over heidenen, die in hun volhardend goeddoen het eeuwige leven zullen ontvangen (*Genezing II* 18; *Zielszorg* 93v). Hier geldt: de “volle sjaloom” is weliswaar pas daar waar de Heer zelf gekend wordt en waar persoonlijk in zijn Geest gedeeld kan worden, “maar het bemiddelen van elementen van sjaloom is door Gods goedheid niet geheel van het erkennen van Hem afhankelijk” (*Genezing II* 19). Kraan, die steeds zo pertinent de categorie van de goede natuur afwijst, rekt hier blijkbaar de categorie van het Koninkrijk op: de sjaloom van het Godsrijk kan tot op zekere hoogte buiten het belijden van Christus om ervaren worden: “Alle doen van gerechtigheid is een bevrijdend wonder van God, ook al heeft het grote wonder der vernieuwing in het diepst in het hart van de dader nog niet plaatsgehad” (*Genezing II* 19).

### 2.7.3 *Theologia gloriae*

Genezing is voor Kraan een gevolg van de verzoening door Jezus’ kruis. Kraan wijst in dit verband naar Jes.53: “Door zijn striemen is ons genezing geworden” (*Dienst* 39). De volle nadruk ligt bij hem echter op de overwinning op de dood die daaruit voortkomt. Voor Kraan is de opstanding van Jezus een heilsfeit dat onze historische werkelijkheid effectief verandert, en niet slechts een onthulling van de betekenis van het kruis. Met instemming citeert hij Berkouwer<sup>118</sup>: “Uit de ganse apostolische prediking blijkt zonneklaar dat het in de opstanding van Christus maar niet gaat om een symbolische en dus noëtische (ons kennen betreffende) bevestiging van het kruis in het volbrachte werk van Christus, maar om een reëel Goddelijk

<sup>117</sup> De natuurlijke mens geldt voor Kraan als “oud”, hij moet worden afgelegd in de kracht van de Heilige Geest, die als een hemelse chirurg het “lichaam der zonde” wegsnijdt (*Genezing en bevrijding III* 147v; vgl. *Zielszorg* 84).

<sup>118</sup> *Het werk van Christus I* (Dogmatische Studiën), Kampen: Kok, 1953, 206.

handelen, dat de onmetelijke kracht van het verzoenend lijden en sterven tot historische en effectieve werkelijkheid maakt” (*Opdat u* 203; *Genezing II* 84). “We kunnen alleen aan de heerlijkheid van de opstanding recht doen door haar als overmachtige doorbraak van de jaloom op aarde te vieren, onze lichamelijke genezing inclusief” (*Opdat u* 204). De met Pinksteren uitgestorte Geest is weliswaar eersteling, onderpand van de vervulling van het Koninkrijk, maar toch is de heilstijd reeds aangevangen: onderpand moet niet verstaan worden als iets voorlopigs, maar als “eerste aanbetaling”; “het is al klinkende munt, er komt nog meer bij” (*Heiliging* 144; vgl. *Opdat u* 204; *Heiliging* 109).

Het gaat Kraan om een *theologia gloriae* met van daaruit alle ruimte voor lichamelijke genezing, echter zonder ontkenning van de werkelijkheid van het kruis (*Verspuij* 29). Er is bij alle glorie tegelijk sprake van beperkingen: van teleurstellingen, van strijd en aanvechting, van ongelooft en zonde, van een wereld die voorbij gaat en -overeenkomstig 1 Jh 5:19- “in het boze” ligt (*Opdat u* 439vv; *Heiliging* 110; *Genezing II* 86). God betaalt het ons beloofde totale herstel niet altijd in één keer uit; soms volgt alleen een geestelijke zegen (*Dienst* 40). Desondanks blijft de gemeente aankloppen bij haar Heer, daar haar in deze bedeling oneindig veel meer beloofd is: “De theologie van de glorie maakt van de Kerk niet alleen maar een stralende bruid, die door Hallelujahs eindeloos wordt bevreugeld. Ze brengt ons ook telkens in de gestalte van de arme weduwe, in het akelig zwart.”<sup>119</sup>

#### 2.7.4 ‘Realising eschatology’

In het verlengde van het bovenstaande spreekt Kraan over een eschaton dat zich in het hier en nu van onze aardse en lichamelijke werkelijkheid reeds verwerkelijk: “Krachtens Pasen belijden wij een ‘realising eschatology’” (*Opdat u* 204; vgl. *Genezing II* 85). “Op grond van het Evangelie menen wij met alle klem te mogen stellen: In de Heiland is het volle, eschatologische

---

<sup>119</sup> *Heiliging* 145. Kraan doelt op de weduwe uit de gelijkenis in Lk 18:1vv; hij ontleent het beeld aan Blumhardt. Nader op Lk.18 ingaand schrijft hij: “In de gelijkenis gaat het om duidelijke rechten op het volle heil, die we krachtens de beloften van onze Heer mogen laten gelden. In deze gelijkenis wordt ook gesproken van een tegenstander, die ons van deze rechten berooft en onze rechtspositie ondermijnt en bedreigt. En van vele teleurstellingen, omdat ook onze Rechter doof lijkt te zijn en de partij van de tegenstander lijkt te kiezen. Maar ook van een Jezus, die zich afvraagt, of hij, als hij eindelijk komt, nog ergens in zijn gemeente de “weduwen-gestalte” zal vinden, een geloof dat niet berust maar in alle aanvechtingen volhardt in het protest tegen de verdervende machten en tegen een God, die deze in de kaart schijnt te spelen” (*Opdat u* 213, vgl. *Genezing II* 89).

(uiteindelijke) heil, de volle sjaloom op deze aarde *nu reeds beslissend* doorgebroken.”<sup>120</sup>

Ter verduidelijking wijst Kraan in het spoor van Oscar Cullmann<sup>121</sup> op de invasie te Normandië aan het einde van de Tweede Wereldoorlog en het daarbij gemaakte onderscheid tussen D-day (Decision-day, juni 1944) en V-day (Victory-day, mei 1945). “Bij wijze van vergelijking kunnen we zeggen dat de wereldwijde invasie van het Godsrijk in het rijk van de duisternis al begonnen is met de schepping van het licht. De beslissingslag is met de eerste komst van Jezus op aarde begonnen (...) Maar we zijn nog in afwachting van de tweede komst van de Heer, de ‘Victory-day’” (*Genezing II* 79). Het intermezzo tussen de eerste en de tweede komst van Christus draagt volgens Kraan niet slechts het karakter van een (voorlopig) interim. Integendeel: met de komst van Jezus op aarde is het “jaar des HEREN” in de diepste en breedste zin van het woord aangebroken, alleen wordt dit jubeljaar nog aan alle kanten gesaboteerd (*Genezing II* 79v).

#### 2.7.5 God en ziekte

Kraan verzet zich tegen de algemene gedachte dat God ziekte zendt. Deze gedachte is z.i. bijna een geloofsartikel geworden mede door zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus, waarin wordt verwoord dat het goede én het kwade de gelovigen uit Gods vaderlijke hand toekomen. Kraan noemt zondag 10 een “theologisch bedrijfsongeluk” (*Opdat u* 195; *Genezing II* 58). “Het is eenvoudig niet waar dat, zoals de Catechismus verder zegt, alle schepselen also in de hand van de God en Vader van Jezus Christus zijn dat zij tegen zijn wil zich noch roeren, noch bewegen kunnen. Integendeel: de hele schepping is volgens de Schrift in opstand, en beweegt zich veelszins tegen Gods wil. We hebben het daar zo benauwd onder dat we moeten bidden en smeken: ‘Uw wil geschiede’ (...)” (*Opdat u* 198; *Genezing II* 59). Kraan ontkent niet, dat God in Oude en Nieuwe Testament in bijzondere

---

<sup>120</sup> *Opdat u* 202. ‘Realising eschatology’ doet denken aan C.H. Dodds (*The Parables of the Kingdom*, 1936) ‘realized eschatology’. Vgl. Berkhof (314): “De uitdrukking ‘realized eschatology’ (Dodd) moge (...) onjuist zijn, bij Jezus staat wel degelijk het heden als ‘realizing eschatology’ centraal”. ‘Realising eschatology’ laat ruimte voor een zeker voorbehoud. Hoewel Kraan niet wil spreken over de *voorlopigheid* van het Koninkrijk (het in Jezus geschonken heil is volgens hem reeds definitief), is het Koninkrijk in zijn visie nog wel *verborgen*, zij het dat het bezig is “uit de verborgenheid in de openbaarheid te treden” (*Genezing II* 86).

<sup>121</sup> In *Christus und die Zeit* 72v. Cullmann spreekt slechts over een relatief vroege “Entscheidungsschacht” in “een oorlog” die onbepaalde tijd later kan leiden tot de “Victory Day”, maar refereert duidelijk aan wat gebeurd is in de Tweede Wereldoorlog.



gevallen ziekte zendt, maar acht deze enkele en extreme gevallen onvoldoende grond voor een generaliserende uitspraak.

Berusting in ziekte is volgens Kraan een heidense gedachte. Hij pleit voor een houding, die de *ziekte* niet aanvaardt (“omdat zij een door God niet gewilde en de mens vijandige bezetting door machten van verderf is”), maar het *ziek-zijn* wel. Aanvaarding van het ziek-zijn betekent dan zoveel als: het bestaan van de ziekte erkennen om zich de noodzaak van de bestrijding ervan en de waarde van de noodzakelijke hulp grondig bewust te zijn. Een dergelijk aanvaarden impliceert een gelovig protest, dat niet hoeft te ontaarden in krampachtigheid, maar gepaard mag gaan met een diepe ontspanning (*Opdat u* 217v; *Genezing II* 62v).

#### 2.7.6 Ziekte en lijden

Kraan maakt scherp onderscheid tussen ziekte en lijden. In het spraakgebruik van het Nieuwe Testament zijn het z.i. heel verschillende begrippen.

Lijden is het lijden van Jezus de Rechtvaardige, die -solidair met de nood en schuld van anderen- in onze wereld buiten spel wordt gezet. Eveneens is het het lijden dat over de zijnen komt in zijn navolging. Het is een kruis dat uit vrije keus opgenomen mag en moet worden. Lijden hoort bij de nieuwe wereld, die overal nog met de oude wereld botst; het is een voorbode van het nieuwe leven.

Ziekte daarentegen is altijd onvrijwillig. Zij hoort bij de oude wereld, bij de chaos, die ondanks de nieuwe wereld die in haar doorbreekt, nog steeds zichzelf wil continueren. Zij is een inbreuk op Gods goede schepping, een voorbode van de dood en vraagt om gelovig protest en overwinning.

#### 2.7.7 Jezus en de armen

Voor Kraan breekt met de komst van Jezus het Godsrijk revolutionair door op aarde. Jezus is de Verkondiger en Brenger van het Koninkrijk Gods. Zijn genezingen zijn tekenen ervan.

Het Koninkrijk is volgens Kraan in de eerste plaats bedoeld voor de ‘armen’. In het Oude Testament worden zij als representanten van het volk Israël aangeduid als ‘anawiem’. In het evangelie krijgen zij een radicaler gezicht. “In de nadere specificatie van de ‘armen’ treden in de evangeliën weduwe en wees, vreemdeling en huisslaaf wat minder naar voren, maar veel meer ‘de krachtelozen’, de ‘zieken’ en ‘de gehandicapten’” (*Opdat u* 66). Met name zondaren en zieken komen nu in het vizier; het beeld van de arme toont in het reddingswerk van Jezus heel duidelijk de trekken van de zieke en de zondaar. Daarbij gaat het niet om een verschuiving van het maatschappelijke naar het geestelijke, maar om een radicalisering.

In de relatie van Jezus tot de ‘armen’ is in Kraans visie sprake van een dubbele representatie: Jezus vertegenwoordigt in zijn lijden het dodelijk verderf, dat mensen door hun afval van God over zich hebben gebracht. Anderzijds gelden de ‘armen’ en ‘verdrukten’ als de ware vertegenwoordigers van God bij de mensen en stellen de zieken Jezus onder ons tegenwoordig.

#### *2.7.8 Mederi en sanare*

Kraan maakt onderscheid tussen twee latijnse werkwoorden voor genezen om het onderscheid aan te geven tussen de medische en de kerkelijke dienst der genezing. ‘Medéri’ is wat de dokter doet: middelen, media voorschrijven om de storing te bestrijden. ‘Sanare’ is veel meer op de totaliteit gericht, op de ‘sanering’ van de totale mens naar lichaam, ziel en geest. In de bijbel is volgens Kraan de aandacht geheel gericht op het sanare en daarin vooral op God, die ook in het genezen de sjaloom, het “totaal-intact-zijn” van het mensenleven herstelt (*Opdat u* 33). ‘Behouden’ en ‘genezen’ behoren bijeen. Het medische handelen mag volgens Kraan verstaan worden als een dienst die Jezus in zijn wereldwijd heilswerk wil gebruiken. Medische wetenschap en dienst der genezing zijn te kenmerken als “tweeërlei volwaardig diakonaat van Jezus” (*Opdat u* 128; *Genezing II* 22), ook als medici Christus niet kennen of herkennen (vgl. wat in 2.7.2 gezegd is over de ‘rechtvaardigen’)<sup>122</sup>. De ene bediening moet daarbij niet gesteld worden boven de andere. Kraan bepleit een goede vorm van samenwerking tussen beide, waarbij men over en weer duidelijkheid schept over de eigen rol.

#### *2.7.9 De context van de gemeente*

De dienst der genezing is voor Kraan niet slechts gelieerd aan zending en evangelisatie, zoals soms beweerd wordt, maar heeft ook een eigen plaats binnen de gemeente: “We geloven niet aan een ‘of-of’. Maar aan een ‘en-en’”. Het is duidelijk, dat bij Jezus en de apostelen de genezing in hun verkondiging van de ‘scharen’ en aan de heidenen een grote rol speelt. Maar toch ook in de persoonlijke zielszorg aan de enkele gelovigen en binnen de gemeentekring. En dat is nu nog ten volle aktueel” (*Genezing I* 115v). Kraan fundeert de dienst der genezing in het leven van de gemeente. Genezingswerk is voor hem geen solistische aangelegenheid: “Jezus wil in dezen als het Hoofd Zijn Dienst uitvoeren door Zijn lichaam, dat is zijn gemeente” (*Opdat u* 254). Kraan verwijst in dit verband naar Blumhardt, die

---

<sup>122</sup> Ook psychotherapeuten werken volgens Kraan (anoniem) mee aan de sjaloom van het komende vrederijk, mits hun behandelingen niet desintegrerend werken (*Zielszorg* 141).

het niet ging om de bijzondere begaafdheid van enkelen, maar om de apostolische volmacht van de hele gemeente van Christus.

Niet alleen mensen met een speciaal charisma worden derhalve in de dienst der genezing ingezet: “Alle ambtsdragers kunnen in bepaalde situaties tot de Dienst der Genezing geroepen worden. En alle gelovigen mogen in bepaalde omstandigheden aan zieken de handen opleggen ter genezing. Maar in de gemeentevergadering (...) worden tot handoplegging uiteraard speciaal geroepen diegenen die krachtens bijzondere levensleiding veel bij de zieken zijn in aanvechting en in overwinning en die daarin telkens een grote maat van geloof ontvangen” (*Opdat u* 262).

De ambtsdragers die in de dienst der genezing betrokken worden, zijn niet alleen de predikanten en ouderlingen (de ‘oudsten’ van Jakobus 5 naar reformatorische interpretatie), maar ook de diakenen. “Het ligt geheel in het wezen van het diakonaat, dat dit ook in de Dienst der Genezing bezig is. Hun werk heeft vanouds in hulp aan de verdrukten bestaan, in de breedste en diepste zin van het woord. En daaronder nemen ook de zieken een plaats in” (*Opdat u* 269).

#### *2.7.10 Maatschappelijk engagement*

Tijdens zijn predikantschap te Almelo koos Kraan ervoor een proefschrift te schrijven over Marx, Lenin en Stalin vanuit zijn bewogenheid met de problemen van de arbeiders. Als motto voor zijn dissertatie koos hij een woord van Von Debbs: “Zolang er één lagere klasse is, hoor ik erbij; zolang er één misdadig is, heb ik er deel aan; zolang er nog één ziel gevangen is, ben ik niet vrij.” Het is hetzelfde ethos, dat Kraan bewoog tot het schrijven van zijn *Opdat u genezing ontvangt* en zijn *Genezing en bevrijding*.

De dienst der genezing staat voor Kraan dus in de brede evangelische context van het engagement met de verdrukten. Zo wijst Kraan erop dat de instructie van Jakobus m.b.t. de dienst der genezing in het geheel van de Jakobusbrief ingebed is in het brede kader van het opkomen van de rechtvaardige voor de verdrukten (*Genezing I* 64v).

Het is volgens Kraan dezelfde strijd om de sjaloom van Gods koninkrijk, die voert tot structurele actie t.b.v. miljoenen ondervoeden én tot het omzien naar één hopeloos zieke vlakbij. Het structurele en het persoonlijke mogen daarom niet tegen elkaar worden uitgespeeld: “We maken de Dienst der Genezing ten behoeve van de enkelingen ongeloofwaardig, als we niet tegelijk ook als gemeente bezig zijn met ‘structural conversion’. Maar we zijn evenmin authentiek-(echt) evangelisch bezig, als we ons wel bekommeren om transformatie der samenlevings-structuren, maar onze naaste in zijn ziekte en gebondenheid overlaten aan de medische wetenschap en de welzijns-zorg zonder hem ook te dienen met hetgeen Jezus dieper en voller

dan alle wetenschap in de Dienst der Genezing wil bieden” (*Opdat u* 104, *Genezing I* 67).

#### 2.7.11 Sacramenteel handelen

Kraan is in de pastorale omgang niet tevreden met luisteren, praten en bidden. Er mag en moet ook ruimte zijn voor een “sacramenteel handelen”, waarin d.m.v. handoplegging of zalving het heil aan de zieke (of gebondene) tegenwoordig wordt gesteld (Verspuij 33v, die citeert uit een gesprek met Kraan). Dat Kraan ook handoplegging onder het sacramentele schaarst heeft hiermee te maken, dat voor hem de handoplegging een “sacramenteel gebaar” is, dat het zegenwoord verduidelijkt en bekrachtigt (*Opdat u* 30). In de handoplegging wordt de Geest overgedragen en “sjaloom” bemiddeld (*Dienst* 48vv).

Elders schrijft Kraan, dat de dienst der genezing in en vanwege de gemeente blijkens Jakobus 5 uit drie dingen bestaat: zielszorg, geloof en gebed van onze zijde, en een machtswoord en/of machtsdaad als de zalving met olie van de zijde van God (*Genezing I* 65). Daarbij beweegt het gelovig gebed zich van beneden naar Boven, terwijl de zalving of handoplegging zich van Boven naar beneden beweegt. “In de naam van de aanwezige Heer wordt een woord gesproken en een handeling verricht, waarin de zieke heil en heling met gezag door en namens Hem wordt toegesproken” (*Credo* 2).

Hoewel Kraan geen verschil ziet tussen zalving en handoplegging en de handoplegging z.i. beter in ons cultuurpatroon past, heeft de zalving voor hem toch een meerwaarde vanwege de feestelijke achtergrond van het gebruik van olie in de Schrift, een achtergrond die meeklinkt in “de blijde viering van het heil” (*Zielszorg* 143).

#### 2.7.12 Genezing der herinneringen

In het Nederlandse taalgebied is Kraan een van degenen geweest die uitvoerig aandacht heeft gegeven aan de ‘genezing der herinneringen’ of innerlijke genezing. Naast hetgeen hij hierover schreef in *Opdat u genezing ontvangt*, gaf hij er een apart boekje over uit. Een gedeelte van het derde deel van *Genezing en Bevrijding* werd bovendien aan deze materie gewijd<sup>123</sup>.

Op de hem eigene plastische wijze schrijft Kraan: “[A]lle herinneringen, van hoelang geleden ook, die nog met negatieve emotie zijn geladen, zijn gevaarlijk oorlogstuig, dat zo spoedig mogelijk moet worden gedemonteerd. Op dat demonteren mag Jezus heel direct worden aangesproken en Hij wil

---

<sup>123</sup> Hierin spreekt Kraan naast “genezing der herinneringen” over “pneumatherapie” zonder deze laatste term overigens te definiëren of te omschrijven.

daarvoor o.a. de Dienst der Genezing gebruiken” (*Opdat u* 347). De essentie van het gebed om innerlijke genezing geeft hij als volgt weer: “Jezus heeft beloofd: ‘Ik ben met u al de dagen’. Dat betekent, dat hij ook aanwezig was op het moment van het trauma. In het gebed met de verwonde worden de pijnlijke scènes als het ware opnieuw uitgespeeld, maar -en dat is het verschil met elke psycho-therapie- met de Heer als reëel aanwezige en reëel Handelende. Door inschakeling van het voorstellingsvermogen, door een ‘visualisatie’, worden oude herinneringen uitgewist en door nieuwe beelden vervangen” (*Genezing III* 86). Door de Heilige Geest wordt op deze wijze Jezus, die in grote vrijheid staat ten opzichte van ruimte en tijd, herscheppend tegenwoordig gesteld in onze historie en onze ruimte.

Kraan waarschuwt voor eindeloos wroeten in het verleden. Het gaat alleen om de genezing van vroegere wonden “die kennelijk nog niet geheeld zijn en nog pijn doen en etteren” (*Opdat u* 350).

Kernpunt bij de genezing der herinneringen blijkt telkens een diepe beleving van de vergeving te zijn: “Men kan in geloof met het hart uit vergeving leven, terwijl toch de vergeving niet in het diepste gevoel is doordrongen. Als de vergeving ons emotioneel niet diep doordringt, zal de innerlijke genezing diep in ons geblokkeerd zijn, door gevoelens van wrok en bitterheid en angst” (*Genezing III* 88). Genezing der herinneringen moet dus dieper gaan dan een emotioneel afreageren en impliceert het doordrongen worden met Christus’ gevoelens van vergeving en met een nieuwe liefde.

Ook op het terrein van de innerlijke genezing onderscheidt Kraan het werk van de pastor van het werk van de psychotherapeut met het woordenpaar ‘mederi’ en ‘sanare’: “Er is ook hier een verschil tussen mederi en sanare. Wat Jezus in de Genezing der Herinneringen doet en door handoplegging bevestigt, lijkt ons centraler te werken en dieper te gaan en minder methodisch gestempeld te zijn dan wat de psychotherapeut doet in zijn mederi. Al kan de Heer ook dit laatste gebruiken in die totale heling die Hij voor ons allen bedoelt” (*Opdat u* 352v). In *Genezing en Bevrijding* gaat Kraan nader in op de verhouding tussen “pneumatherapie” en psychotherapie. In de pneumatherapie staat de Geest van God en de relatie tussen God en confident centraal; de pastor vervult alleen een zeer bescheiden bemiddelende rol. Onder de speciale werking van de Heilige Geest vindt een grote versnelling van het genezingsproces plaats. In de psychotherapie staat het kundig vakmanschap voorop. De psychiatrie en aanverwante disciplines bereiken vooral een katharsis van verdrongen gevoelens, bij innerlijke genezing wordt ook de ontplooiing van de “nieuwe mens” in het vizier gehouden (*Genezing III* 107).

### 2.7.13 Het diabolische en het occulte

Behalve in *Opdat u genezing ontvangt* geeft Kraan aandacht aan het occulte in het derde deel van *Genezing en bevrijding*. Hij sluit daarbij aan bij het standaardwerk *Seelsorge und Okkultismus* van de Duitser K. Koch<sup>124</sup>.

Kraan deelt met Koch een dualistische werkelijkheidsvisie -tegenover het rijk van het licht staat het rijk van de duisternis-, maar spreekt genuanceerder (Parmentier, *Schepping, natuur en genade* 59v). Zo komt de parapsychologie als wetenschap bij hem er redelijk af: “We staan niet negatief tegenover al het paranormale of tegenover de parapsychologie als wetenschap. Het negatieve zit o.i. in het *occult praktiseren*. Maar er is ook spontane helderziendheid. Er is het onderzoek naar de ‘aura’. Er zijn de voorgevoelens en de voorspellende dromen. (...) Hierbij moeten we echter wel bedenken, dat soms wat zich nu als ‘spontaan’ voordoet in de erfelijke lijn op occult praktiseren kan teruggaan” (*Genezing III* 49v). Kraan zou het toejuichen als christenen die “de charismata kennen” aan objectief parapsychologisch onderzoek zouden meedoen, overigens wel nadat de onderzoeker zich geestelijk gewapend heeft tegen “occulte infecties” (*Genezing III* 50).

Ondanks bovenstaande uitlatingen is het -gezien Kraans scherpe scheiding tussen natuur en Godsrijk- niet verwonderlijk, dat hij aansluitend bij Koch onder de paraplu van het occulte tegelijk datgene schaart, wat ook wel als paranormaal wordt aangeduid. Het magnetisme bijvoorbeeld rekent hij tot het terrein van de witte en zwarte magie<sup>125</sup>.

Kraan pleit voor een bijhouden van “strijd tegen de machten” (waaronder hij structureel en kosmisch kwaad verstaat) en persoonlijk exorcisme (*Zielszorg* 42; vgl. *Genezing III* 58v). Bevrijding van occulte bindingen vindt volgens hem plaats in de weg van de schuldbelijdenis en de overgave aan Christus. “In de algemene zielszorg staat het de hulpzoekende steeds vrij, of hij biechten wil of niet. Maar bij occulte bezetting kan men steeds waarnemen, dat de hulpzoekenden die een biecht schuwen, niet vrij worden” (*Genezing III* 48). De schuldbelijdenis gaat gepaard met genadeverklonding, door handoplegging bevestigd. “Daarin klinkt van Godswege het machtswoord, bezegeld door het ‘sacramentele’ gebaar, waardoor de occulte besmetting in zegen wordt veranderd” (*Genezing III* 48). Deze ontbinding geldt zowel de bevrijding van paranormale vermogens als

---

<sup>124</sup> Die zich overigens in zijn *Okkultes ABC* zeer negatief over charismatische stromingen en de charismatische theologie uitlaat (Parmentier, *Schepping, natuur en genade* 58). Parmentier schetst hem als een “zeer bijbelgetrouwe, eigenlijk fundamentalistische protestant, wel evangelisch, maar niet charismatisch”.

<sup>125</sup> *Opdat u* 173; vgl. iets genuanceerder: *Genezing III* 44.

“occulte bindingen aan het voorgeslacht”<sup>126</sup>. In *Opdat u genezing ontvangt* besteedt Kraan een aparte, verkennende paragraaf aan bevrijding van nog niet tot hun bestemming gekomen, gebonden dode zielen.<sup>127</sup>

#### 2.7.14 Evaluatie

1) We hebben over het algemeen waardering voor Kraans theologiseren met open oor voor de boodschap van de Heilige Schrift. Hij zet de dienst der genezing in het brede perspectief van de bevrijdende komst van het Koninkrijk. Op originele wijze plaats hij deze dienst in het kader van Gods omzien naar de maatschappelijk verdrukten en ziet hij in het verlengde hiervan binnen de christelijke gemeente een taak voor de diakenen in de (genezende) hulp aan zieken.

2) Met de komst van Jezus op aarde is voor Kraan het jubeljaar aangebroken. Het heil tussen Jezus' komst en zijn parousie is voor hem niet slechts voorlopig, maar draagt het karakter van het volle eschatologische heil, dat reeds beslissend doorbreekt in onze aardse en lichamelijke werkelijkheid. Met zijn spreken over een 'realising eschatology' doet Kraan recht aan het nieuwtestamentische beeld van een (beginnende) doorbraak van Gods Koninkrijk in Jezus Christus (zie voor een uitgebreider bespreking 5.3.6 en 5.3.7.1; vgl. de in 5.3.7.1 genoemde opvatting van b.v. Giesen en Ladd). Tegelijk echter ontnemt Kraans 'theologia gloriae' hem het zicht op de voorlopigheid van het heil in de periode tussen Jezus' komst en zijn parousie. Er is een kwalitatief verschil tussen de Koninkrijkstekenen die wij nu ervaren en het definitief getransformeerde leven van Gods toekomst (zie 5.3.7.1; vgl. de daar genoemde visie van b.v. Ridderbos, Goppelt en Hahn). In het licht van het Nieuwe Testament zijn genezingswonderen ondanks de doorbraak van het Koninkrijk nog *voorlopige tekenen binnen een vergankelijk kader*: genezen zieken kunnen opnieuw ziek worden, opgewekte doden sterven alsnog. Pas de voleinding brengt het volkomen heil van een geheel vernieuwd lichamen bestaan.

3) In het verlengde hiervan ligt een pastoraal bezwaar. Kraan is zozeer overtuigd van het heil dat ons reeds in deze bedeling beloofd is, dat hij in

---

<sup>126</sup> In *Charismatische Zielszorg* beschrijft Kraan, hoe hij -in een poging het "collectief familiaal en stam-onbewuste" te genezen- ten tijde van de Molukse gijzelingen een speciale avondmaalsviering heeft gehouden om aan de negatieve vloekmachten van (Ambonese en Nederlandse) "collectieve bloedschulden" de verzoening in Christus te verkondigen (41v). Zijn handelwijze doet denken aan wat we eerder schreven m.b.t. de 'genezing van de stamboom' (zie 2.4.15.5).

<sup>127</sup> 367vv; vgl. *Genezing III* 61v; *Zielszorg* 118vv; vgl. voorts 2.3.11c.

theorie wel ruimte laat voor het niet of niet volledig plaatsvinden van genezing, maar zich er tegelijk niet bij neer kan leggen. Het beeld van de vasthoudende weduwe uit Lukas 18, die tegen de verdrukking in blijft aankloppen bij de rechter om alsnog haar recht te verkrijgen, duikt steeds weer bij hem op. Wanneer een kankerpatiënte hem schrijft dat zij, ondanks jarenlang gebed om genezing van haarzelf en haar omgeving, ziek is gebleven, geeft hij aan dat er, ook als er (nog) geen lichamelijke genezing volgt, van het contact met Jezus in ieder geval geestelijke zegen uitgaat, maar vervolgt hij met een uiteenzetting over het belang van het gehoorzaam blijven bidden om genezing en bevrijding en over Gods uiteindelijke wil om te helen (*Dienst* 42vv). Kraan wil naar ons idee reeds zoveel zichtbaar heil uit de huidige bedeling ‘persen’, dat hij te weinig toekomt aan de weerbarstige realiteit van het hier en nu nog blijvende lijden. Wie zich laat gebruiken in de dienst der genezing, zal met degene, wiens lijden niet wordt weggenomen, het moeten zien uit te houden bij de begrenzing van het ‘nog niet’ van Gods komende Koninkrijk.

4) Met betrekking tot het ‘occulte’ ziet Kraan o.i. wel erg veel gevaren. Vrij kritiekloos sluit hij aan bij Koch, terwijl deze vanuit een veel fundamentalistischer opstelling theologiseert, waarbinnen voor het charismatische nota bene geen enkele waardering bestaat. Tussen het ‘zwart’ van het occulte en het ‘wit’ van de gaven van de Geest bestaat een grijs overgangsgebied, dat we niet altijd even duidelijk kunnen beoordelen. Een en ander neemt niet weg, dat we van Kraan m.b.t. dit vaak ondoorzichtige terrein de nodige voorzichtigheid kunnen leren. Hoe dan ook lijkt het ons zinvol ‘paranormale’ vermogens over te geven aan en af te stemmen op Christus, zodat zij waar nodig gereinigd en anders ontplooid en versterkt kunnen worden in de dienst aan het evangelie.

5) Kraan ziet een scherp dualisme tussen de schepping (natuur) en het Koninkrijk, maar laat ook enige ruimte voor een algemeen werk van de Geest buiten de erkenning van Christus om in de bemiddeling van wat hij “elementen van sjaloom” noemt. We vinden zijn marges in dezen erg krap (er is bijbels gesproken bij alle discontinuïteit ook een zekere mate van continuïteit tussen de schepping van “den beginne” en het leven hier en nu). Kraan doet recht aan het bijbelse gewicht van de zonde en de doorwerking daarvan op aarde, maar houdt o.i. jammer genoeg te weinig ruimte over voor een positieve beleving van het (overgebleven) goede van de schepping en voor waardering van natuurlijke genezende vermogens.



## 2.8 Martien Parmentier

Dr. M.F.G. Parmentier (\*1947) is oud-katholiek priester. Hij was universitair docent kerkgeschiedenis aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en bijzonder hoogleraar in de theologie van de charismatische vernieuwing aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Thans is hij werkzaam als hoogleraar systematische en oecumenische theologie aan de universiteit van Bern. Sinds 1978 is hij nauw betrokken



bij de Charismatische Werkgemeenschap Nederland. Op het gebied van de dienst der genezing schreef hij twee deeltjes in de serie Charismatische Informatie, nl. *Wat is de dienst der genezing?* ('Dienst') en *Wat mogen wij verwachten van de dienst der genezing?* ('Verwachten'). Voorts schreef hij het boekje *Rusten in de Geest: God houdt ons de spiegel voor* ('Spiegel') en het boek *Heil maakt heel* ('Heil'). Tenslotte een aantal artikelen, waarvan we hier noemen: *Wat is genezing?*; *Rusten in de Geest* ('Rusten'); *Dynamische patronen in genezingswonderen* ('Patronen'); *Genezing - in wiens naam?* ('Naam'); *Lichamelijke Genezing*; *Schepping, natuur en genade in de charismatische vernieuwing* ('Schepping, natuur en genade'); *Heil maakt heel - Genezing als geschapen kracht* ('Geschapen kracht'); *Het hagedisprincipe en de kritiek* ('Hagedisprincipe'), *Lijden met Lidwina?* ('Lidwina') en *Spiritus donorum, Spiritus ministeriorum* ('Spiritus').

In tegenstelling tot de Linns, die zeer praktijkgericht zijn en daardoor aan een fundamentele doordenking van theoretische theologische concepten m.b.t. de dienst der genezing minder toekomen, geeft Parmentier een uitvoerige en originele genezingstheologie, waarbinnen 'methoden' van genezing (m.n. het gebed) voornamelijk binnen zijn theoretisch raamwerk ter sprake komen. We geven hieronder zijn ideeën weer, eerst de theoretische dan de meer praktische. We sluiten af met een evaluatie.

### 2.8.1 Aandacht voor lichamelijke genezing

Parmentiers boek over de dienst der genezing, *Heil maakt heel*, is een reflectie op de ervaringen die hij zelf in de dienst der genezing heeft opgedaan, “zowel als ontvanger als als doorgever” (*Geschapen kracht* 44). De vele aanhalingen uit de (vroeg) kerkgeschiedenis geven aan dit genezingsboek een bijzondere kleur<sup>128</sup>. Bovendien haakt het aan bij een ontwikkeling die de schrijver ziet bij zijn achterban, de Charismatische Werkgemeenschap Nederland. Na een periode van aandacht voor plotselinge genezing en exorcisme en een daarop volgend tijdvak van nadruk op het bidden voor ‘innerlijke genezing’ breekt daar volgens Parmentier een periode aan van hernieuwde aandacht voor lichamelijke genezing. In *Heil maakt heel* neemt de reflectie over lichamelijke genezing, naast innerlijke genezing en bevrijding van ‘externe machten’, derhalve een belangrijke plaats in.

Genezing is voor Parmentier “concreet, ervaarbaar heil” (*Heil* 11). Hij definieert haar –met de grenzen van het bestaan in gedachten- als “het ten volle gebruik maken van onze mogelijkheden om te leven en het bereiken van de grenzen van onze eindigheid (...) waar wij de oneindige God op een nieuwe manier ontmoeten” (*Heil* 39). Eerder definieerde hij genezing als “een verlossend en bevrijdend handelen van God de Vader door Jezus Christus in de Heilige Geest, waarin mensen heel worden gemaakt en in gemeenschap gebracht met God, met hun medemensen en met de gehele schepping” (*Dienst* 2).

### 2.8.2 De theodicee en het “hagedisprincipe”

Parmentiers visie op genezing is (althans voor een deel) apologetisch bepaald. Hij wil “de bediening tot genezing”, zoals hij het noemt, binnen het pastoraat een volwaardige plaats geven, maar tegelijk God indekken tegen de bij de uitoefening van de dienst der genezing optredende vraag waarom Hij sommigen wel geneest en anderen niet. Tot tweemaal toe citeert Parmentier de bijtende kritiek die W.F. Hermans in zijn *Nooit meer slapen* uit op de alwetende God, die zijn schepping laat verkommeren. Het is met dit soort critici dat Parmentier in gesprek wil blijven: “Ons gaat het erom, een manier

---

<sup>128</sup> In Parmentiers reflectie op de dienst der genezing en meer in het algemeen op de theologie van de charismatische vernieuwing speelt zijn kennis van de patristiek een belangrijke rol: “Mijn thuishaven in de patristiek heeft mij ertoe gebracht om vooral verhalen uit de eerste tien eeuwen van de kerk te vertellen, en mij daardoor te laten inspireren tot een nadenken over wat er nu in de charismatische vernieuwing gebeurt” (*Spiritus* 12).

te vinden, waarop we ondanks lijden, ziekte en dood toch kunnen blijven geloven in een God die geneest” (*Hagedisprincipe* 61).

Zijn theodicee brengt Parmentier tot stand door het “hagedisprincipe” in te voeren: “Zoals de staart van een hagedis kan afvallen en er een nieuwe bij hem aangroeit, zo zijn er ook regeneratieve krachten in en om de mens” (*Heil* 40). Meer precies: er is een “kracht die regeneratie stimuleert, maar daartoe altijd aanknoopt bij de regeneratiemogelijkheden die we zelf in ons hebben (vandaar de vergelijking met de hagedis)” (*Heil* 66). Deze door Parmentier veronderstelde genezende scheppingskracht vindt hij terug bij Agnes Sanford in haar boek *Het helende licht*. In het evangelie ziet hij deze kracht aan het werk in het verhaal van de bloedvloeiende vrouw, die genezen wordt wanneer zij Jezus’ kleren aanraakt en er kracht van Hem uitgaat (Mk.5:25-34). Zelf meent hij deze kracht waar te kunnen nemen, wanneer er gebeden wordt om genezing (vgl. Bennett, 2.3.12,1). Deze kosmische kracht, gaat -gelovig geïnterpreteerd- weliswaar op God terug, maar opereert volgens Parmentier relatief autonoom. Zij wordt in het bidden om genezing geactiveerd. Slagen de bidders erin, zich -onder Gods leiding- op deze kracht af te stemmen, dan kan er genezing optreden, waarvoor God de dank ontvangt<sup>129</sup>. Lukt het niet de genezende kracht te activeren en blijft de genezing uit, omdat “de schepping blijft steken in de gebrokenheid en eindigheid” (*Heil* 40) en “nog bezig is met Gods heilswil op één lijn te komen” (*Verwachten* 21), dan is dat in ieder geval niet direct te wijten aan God: “[W]ij hebben het hagedisprincipe nodig om te rechtvaardigen dat we in een machtige God geloven in een wereld waarin zijn wil heel vaak niet geschiedt” (*Geschapen kracht* 49).

Een tweede “theologisch voordeel” van het hagedisprincipe is volgens Parmentier, dat ook de mens die genezing zoekt, gevrijwaard wordt van verwijten achteraf, wanneer de genezing niet tot stand komt. Omdat God niet direct verantwoordelijk is voor genezing of het uitblijven daarvan, hoeft de zieke niet te worden opgezadeld met de gedachte dat hij niet is genezen, “omdat hij te weinig persoonlijk geloof uit zijn ziel heeft kunnen persen” (*Heil* 40).

Op de achtergrond lijkt hier Parmentiers afschuw mee te spelen over de beeldbepalende pastorale fouten, die gemaakt zijn tijdens de meer publieke beginperiode van de dienst der genezing in Nederland (de campagnes van Hermann Zaiss en Thomas Osborn in de jaren vijftig van de vorige eeuw, waarin o.a. een verband werd gelegd tussen het niet geschieden van genezing en een gebrek aan geloof van de kant van de zieke); Parmentier refereert aan deze periode met de veelzeggende woorden “het trauma van de gebedsgenezing” (*Heil* 14).

---

<sup>129</sup> Parmentier ziet een onderlinge relatie tussen de genezende krachten die werken door “genezers”, in het zelfgenezend vermogen van de patiënt en in de schepping; alle zijn z.i. te herleiden tot God (*Lidwina* 29).

### 2.8.3 God de verborgen Aanwezige

Omdat volgens Parmentier God des te willekeuriger lijkt te handelen, naarmate Hij in de dienst der genezing directer aan het werk wordt gezien, pleit hij voor de idee van de verborgen aanwezigheid Gods. “Ik geloof niet in een god die op ‘bovennatuurlijke wijze’ inbreekt in zijn eigen schepping of die zich geheel buiten zijn eigen schepping om aan mensen openbaart.”<sup>130</sup>

Deze verholde aanwezigheid is z.i. bovendien vereist, omdat wij mensen niet in staat zijn God direct en in pure vorm te aanschouwen. God is naar zijn onkenbare wezen als de Gans Andere transcendent, maar is naar zijn kenbare werken immanent in de schepping aanwezig. Hij geneest niet buiten de schepping om, als het ware direct uit de hemel reikend. Hij komt in onze wereld uitsluitend indirect, via bemiddeling tot ons, b.v. via de regeneratieve krachten in de schepping. In zijn goedheid past Hij zich aan bij het menselijk bevattingsvermogen. God bereikt ons middels de werkelijkheid die Hij zelf geschapen heeft; Hijzelf moet -in zijn diepste wezen- ontdekt worden in de werkelijkheid achter de werkelijkheid.

Overigens distantieert Parmentier zich van een deïstisch godsbeeld: “God is geen klokkenmaker die na het maken van zijn meesterwerk in de hemel is gaan rentenieren” (*Heil* 66). Tegenover de *realis absentia* van het deïsme stelt Parmentier de *realis praesentia*, “al is het een verborgen presentie” (*Heil* 66).

### 2.8.4 Verborgene aanwezigheid en sacramentaliteit

In de sacramenten hebben we volgens Parmentier “enige toegang” tot Gods verborgen aanwezigheid. In deze “genadecentra” is Gods aanwezigheid in samengebalde vorm (onderscheiden van Gods ‘gewone’ aanwezigheid in alle dingen) te vinden. Ook de genezende scheppingskracht kan in Parmentiers visie beleefd worden als een “sacramentele kracht”, waarin Gods werkelijkheid en de onze elkaar ontmoeten (*Heil* 65). Sacramenten blijven echter tekenen van Gods aanwezigheid, ze zijn niet God zelf. Evenzo geldt, “dat de in het hagedisprincipe gegeven mogelijkheid om genezing te ervaren de beperkingen van de creatuurlijke werkelijkheid niet overstijgt, ja, niet kan overstijgen, juist omdat het een *werk* Gods is en *niet* God zelf” (*Hagedisprincipe* 64).

---

<sup>130</sup> *Heil* 95. Hier sluit Parmentier aan bij de contemporaine cultuur: “[I]n de ervaring van onze huidige cultuur grijpt God nooit direct in in ons leven” (*Patronen* 51).

### 2.8.5 Genezingswonderen als “achternatuurlijke” symbolen

Omdat God ontdekt moet worden in de werkelijkheid achter onze werkelijkheid, noemt Parmentier het wonder “achternatuurlijk”: het is een symbool, dat verwijst naar Gods werkelijkheid die achter de onze ligt (*Patronen* 50). Het wonderlijke van genezing is niet dat men genezing herleidt tot de wereld van het bovennatuurlijke, maar dat genezing -hoe ‘natuurlijk’ ook tot stand gekomen- een symboolwaarde krijgt en leidt tot God: “Het is een kwestie van geloof dat wonderen doorzichtig maakt en betekenis geeft” (*Patronen* 55). De dienst der genezing stelt daarom niet genezing als zodanig centraal, maar legt nadruk op het religieuze aspect van de relatie met God en plaatst genezing binnen dit kader: “[H]ij wil mensen proefondervindelijk leren dat de God van Abraham, Izaäk en Jacob, de Vader van Jezus Christus (...) een God is die zich ook interesseert voor hun meest concrete noden” (*Naam* 30).

### 2.8.6 God de Schepper: Vader, Zoon en Heilige Geest

Het hagedisprincipe gaat uit van een regeneratieve scheppingskracht in en om de mens. Parmentiers genezingstheologie is primair scheppingstheologie. God is in zijn visie vóór alles Schepper: “Scheppen is Gods meest goddelijke werk in onze werkelijkheid” (*Geschapen kracht* 52). Dat geldt niet alleen voor God de Vader, maar evenzeer voor God de Zoon en God de Heilige Geest. De Zoon is “Gods scheppende Woord” en de Geest is “Spiritus Creator” (*Geschapen kracht* 52). “De Zoon en de Geest zijn niet pas voor het eerst ontdekt door de Evangelisten of door Paulus, want als de Zoon en de Geest van het jaar nul of nog later zouden zijn, dan waren ze per definitie minder dan God de Vader. (...) Vader, Zoon en Heilige Geest moeten gelijktijdig en samen delen in het werk van de schepping om één van wezen en werking genoemd te kunnen worden” (*Geschapen kracht* 52). Vanuit deze nadruk op de scheppende Triniteit acht Parmentier het niet geoorloofd de Vader eenzijdig te verbinden met de schepping, de Zoon met de verlossing en de Geest met de heiliging: “Dus is het onmogelijk om te zeggen: God heeft alles geschapen, vervolgens is het met de schepping helemaal en absoluut fout gegaan door de schuld van de mens; als antwoord daarop kwam de Zoon met de verlossing en tenslotte de Geest met de heiliging” (*Geschapen kracht* 52).

Wat God schiep, was zeer goed maar niet ‘af’. De mensen en de wereld zijn nog niet volmaakt - dat is volgens Parmentier de boodschap van de beeldende verhalen van Genesis 2-11. Daarom werkt God aan de groei van de schepping naar de voltooiing van het Koninkrijk, waarin de zonde en het kwaad zullen zijn overwonnen.

*Jezus* is voor Parmentier “de creatieve Zoon van de Schepper-God” (*Spiritus* 90). Hij is het grote voorbeeld voor allen die in de dienst der genezing werken en voor allen die op genezing hopen. Hij is door God gezonden om ons voor te doen hoe een mens geheel en al voor God en zijn naaste kan leven.

Parmentier onderscheidt een christologie “van boven”, de Woord-christologie, waarbij Jezus wordt gezien als de Godmens in Wie het goddelijke Woord vlees is geworden (zodat zijn genezingen min of meer direct afkomstig zijn van zijn goddelijke natuur), van een christologie “van onderen”, de Geest-christologie, waarbij Jezus als een uniek mens beschouwd wordt, wiens leven en werken onder het beslag ligt van de Geest van God (zodat zijn genezingswonderen de werken worden van een uniek charismaticus). Hoewel hij de Geest-christologie beter vindt passen bij onze cultuur en denkwereld, acht hij de Woord-christologie zo diep verankerd in de christelijke traditie, dat het niet meer mogelijk is erachter terug te gaan.

Aansluitend bij de Woord-christologie spreekt Parmentier over de behoefte aan een “kosmische christologie”, die sporen van het vleesgeworden Woord aantreft op de meest onverwachte plaatsen van de werkelijkheid: “[A]ls het goed is, moet Jezus Christus, het Woord dat vlees is geworden, te ontdekken zijn als een bestaansprincipe van het heelal en een bron van ongelofelijke krachten” (*Geschapen kracht* 51). Parmentier wijst op het Jezus-gebed uit de Oosters-orthodoxe traditie<sup>131</sup> als een weg om met deze krachten contact te maken. Het lijkt erop, dat de geschapen regeneratieve kracht van het ‘hagedisprincipe’ hier een christologische inkleuring krijgt.

Vanuit de Geest-christologie gezien is Jezus als charismatische genezer voor Parmentier “mijn broeder in het *leven* in de Geest” (*Heil* 61). Maar ook Jezus’ sterven is voor Parmentier van levensbelang, als teken van solidariteit met ons onvolmaakte geschapen bestaan, met onze ongewenste en onrechtvaardige dood, die tot Jezus’ kruisdood reikt en leidt. Eveneens raakt Jezus’ opstanding de kern van ons bestaan. Het is door zijn dood, dat Hij de dood vertreedt en opstaat ten leven als de eerstgeborene van Gods nieuwe schepping, waarin wij allemaal geboren mogen worden. Zijn opstanding is het antwoord op de gebrokenheid van de schepping, een “machtig beeld en voorbeeld” bij het bidden om genezing: zoals Jezus uit de dood ten leven werd gewekt, zo is elk gebed om genezing een gebed om datgene wat dood is in een mens tot nieuw leven te wekken (*Dienst* 5). Genezingen geschieden in Jezus’ opstandingskracht. Elke concrete genezing berust op zijn opstanding en geeft ons een voorsmaak van onze eigen opstanding.

Met het oog op de dienst der genezing biedt de Geest-christologie volgens Parmentier de nodige winst: Jezus’ gave van genezing is dan niet gebonden

---

<sup>131</sup> Het herhaald gebed “Heer Jezus Christus, Zoon van God, ontferm u over ons” (of: “over mij, zondaar”), soms gecomprimeerd tot een herhaald “Jezus”.

aan zijn God-zijn, maar is iets “voor zijn en ons aller menszijn”. Onmiddellijk in het verlengde hiervan ligt volgens Parmentier de gedachte dat de gave van genezing een “geschapen gave” is (*Heil* 61). Jezus kan dan worden gekenschetst als de “geneesheer die de krachten van de schepping wist aan te wenden” (*Heil* 61), of als “mens (...) met een enorme gave van genezing in zijn genen (...), een geboren genezingstalent” (*Geschapen kracht* 55).

De *Heilige Geest*, die leven verschaft sinds den beginne, geeft volgens Parmentier de kracht van God de Vader gestalte in mensen en doet de opgestane Heer Jezus werkelijk tegenwoordig zijn, met het oog op de voltooiing van de gehele schepping. Hij gaat van de Vader uit om het werk dat Jezus op aarde begonnen is voort te zetten in zijn volgelingen. Hij wordt openbaar in de charismata, ook in dat van genezingen, en schenkt, zich aanpassend aan de noden en behoeften van een bepaalde tijd, in nieuwe tijden nieuwe gaven.

Omdat de Geest als Spiritus Creator vanaf het begin actief betrokken is bij de schepping van wereld en mensen (en niet pas sinds Pinksteren op het toneel van de geschiedenis verschijnt), is Hij naar Parmentiers mening aan het werk in de ingeschapen mogelijkheden die mensen bezitten. Allerlei scheppingsgaven, die bij mensen van alle religies kunnen worden aangetroffen, vormen “het grotere reservoir, waarbinnen ook de charismata van het leven in de Geest gevonden worden.”<sup>132</sup> Tegelijk treedt sinds Pinksteren de Geest sterker naar voren dan daarvóór en openbaart Hij zijn persoonlijkheid geleidelijk, “zoals de Vader en de Zoon dat eerder hebben gedaan” (*Spiritus* 19).

#### 2.8.7 Schepping en Koninkrijk: continuïteit?

Parmentier zet in bij de schepping. In tegenstelling tot Kraan is zijn denken anti-dualistisch. Hij wil de *continuïteit* tussen wat hij noemt “het schepselmatige” en “het charismatische” onderstrepen (*Heil* 73). Geschapen natuur en heelmakende genade moeten niet tegenover elkaar worden geplaatst. De opvatting van een zondeval als eenmalig historisch gebeuren, dat “een minteken voor de gehele mensheidsgeschiedenis zet” (*Heil* 72), acht Parmentier niet langer houdbaar. De eerste hoofdstukken van Genesis zijn z.i. gelijkenisachtige beschrijvingen van de ‘condition humaine’ (*Heil* 73). Weliswaar erkent hij dat de schepping ondanks Gods goede bedoelingen een grote mate van gebrokenheid bevat, maar hij ziet weinig in de opvatting dat

---

<sup>132</sup> *Geschapen kracht* 53. Overigens dienen deze gaven om als charismata te kunnen functioneren wel een bepaalde transformatie te ondergaan, zie de volgende paragraaf.

met de komst van Jezus een nieuwe dimensie van verlossing wordt ingezet, waarin “het gehele werk van de Schepper nog eens zou moeten worden overgedaan” (*Heil* 72). Dat zou z.i. een brevet van onvermogen betekenen voor de Schepper. Veeleer is er sprake van een “groeiproces van de schepping naar de voltooiing toe, waarin de zonde en het kwaad zullen zijn overwonnen” (*Dienst* 3).

Aan de andere kant moet Parmentier bekennen, dat de wereld zoals die zich aan hem voordoet, niet is zoals de goede Schepper haar bedoeld heeft en verlossing en heiliging behoeft. Willen wij uit de gebroken, vaak doelloos geworden schepping komen tot het “charismatische werken aan het Koninkrijk Gods”, dan zal er altijd een proces van kerstening van onze schepselmatige mogelijkheden moeten plaatsvinden (*Heil* 73). Er is dus toch ook sprake van een zekere mate van *discontinuïteit*: “het geschapen menszijn is geenszins hetzelfde als het verlorene en geheiligde menszijn” (*Geschapen kracht* 53). Ongemunte scheppingsgaven dienen daarom charismatisch te worden gemunt (bevrijd, geactiveerd, omgevormd) in de doop<sup>133</sup> of in een ‘transfiguratie’-rite van catechese en gerichte voorbede, waarbij “het gewone, schepselmatige menszijn door de Heilige Geest wordt verheerlijkt, in een goddelijk licht gesteld, zoals Jezus verheerlijkt werd op de berg.”<sup>134</sup> In dit muntingsproces blijft de mens die “sterft en opstaat” met de Heer wel herkenbaar dezelfde: zijn geschapen bestaan wordt getransformeerd, niet afgesloten; de charismata van diens nieuwe leven zijn geen “versgeschapen stukjes menszijn” (*Spiritus* 90).

De *discontinuïteit* tussen schepping en Koninkrijk komt -overigens zonder dat hij hier het woord gebruikt- o.i. bij Parmentier sterk naar voren, wanneer hij de genezende scheppingskracht in haar begrensdheid vergelijkt met de kracht van de opstanding: “In Gods schepping ligt een in vele culturen bekende genezende kracht, die wonderlijke dingen tot stand kan brengen, maar er is een grens aan. (...) We kunnen niet alle kwalen bij iedereen genezen, niet alle trauma’s helemaal wegpraten en wegbidden. Uiteindelijk is alleen God bij machte om alle mensen te laten opstaan uit hun persoonlijke dood” (*Heil* 42). De regeneratieve kracht van het hagedis-

---

<sup>133</sup> Die voor Parmentier hier ook de “doop in” of “doorbraak van” de Heilige Geest omvat (*Heil* 74). In zijn visie zullen na de doop sommigen, die b.v. een aanleg om te genezen hebben, merken dat hun aanleg verdwenen is omdat deze geen gave van de Geest kan worden, bij anderen wordt hun natuurlijke gave geheiligd, terwijl weer anderen hun aanleg pas in de Geest ontdekken (*Wat is genezing?* 12; *Naam* 33v).

<sup>134</sup> *Heil* 75. Bij het beeld van de (reinigende) doop ligt volgens Parmentier de nadruk meer op de discontinuïteit, bij het beeld van de transfiguratie meer op de continuïteit. In ieder geval gaat het erom dat de gemunte gaven niet meer “vanzelf” en “voor zichzelf” functioneren, maar tot glorie van God en tot heil van de mensen binnen de door de Geest vervulde gemeenschap van de kerk (*Schepping, natuur en genade* 64).



principe hoort volgens Parmentier in haar begrensdheid bij deze aardse tijd, de opstanding (eerst van Jezus, straks van ons) bij het komende leven dat onze beperkingen overstijgt. In de genezende scheppingskracht wordt wel een voorsmaak van Gods heilheid proefbaar, maar die heilheid zelf blijft in haar volledige en definitieve vorm toch een eschatologische werkelijkheid. Maar het is Parmentier -verwarrend genoeg- blijkbaar ook hier toch te doen om de *continuïteit*: “Gods scheppende kracht wordt voor wie de ogen van het christelijk geloof hebben, op de beste wijze zichtbaar in de kracht waarmee God Jezus deed opstaan uit de doden” (*Heil* 42; *Lichamelijke Genezing* 46). De regeneratieve krachten, die de goede Schepper in zijn schepping heeft gelegd, “zijn al op unieke wijze zichtbaar geworden, toen Hij Jezus Christus opwekte uit de dood”, zodat de opstanding van Jezus geduid kan worden als “een meesterstuk van de God die genezen wil” (*Heil* 95v). Blijkbaar verbindt Parmentier zijn grondgedachte van de aanwezigheid van scheppende kracht op deze wijze met zijn eerder genoemde stelling dat genezing plaatsvindt in de kracht van Jezus’ opstanding (zie 2.8.6). De opstanding is voor hem het beste staaltje van wat Gods regeneratieve scheppingskracht vermag. Het plaatsvinden van genezing door contact te maken met Gods helende scheppingskracht betekent voor Parmentier dan ook tegelijk: vooruitblikken naar de uiteindelijke opstanding die God in Jezus reeds is begonnen: een tastbare hoop verschijnt, de (uiteindelijke) opstanding wordt, zij het voorlopig, voorafgebeeld (*Heil* 43).

#### 2.8.8 Innerlijke genezing en lichamelijke genezing

De dienst der genezing is er volgens Parmentier voor de hele mens “in al zijn noden”<sup>135</sup>. In *Heil maakt heel* bespreekt hij de drie gangbare vormen van genezing: innerlijke genezing, lichamelijke genezing en exorcisme.

*Innerlijke genezing* definieert hij als: “een door diverse auteurs in de praktijk uitgewerkte en beschreven pastorale methode die, gevoed door de inzichten van de moderne psychologie, mensen helpt om, door middel van het pastoraal gesprek en gebed, de blokkades (innerlijke conflicten, angsten, gekwetsheid) te overwinnen die in het verleden zijn ontstaan en die de groei in hun relatie met God, hun medemensen en zichzelf hebben geremd” (*Heil* 22).

Aan de ene kant heeft het gebed om innerlijke genezing raakvlakken met “‘gewoon’ pastoraat” en met methodes uit de moderne psychologie, b.v. in het gebruik van de geloofsverbeelding.

---

<sup>135</sup> *Naam* 33. Parmentier noemt op verschillende plaatsen de bekende driedeling lichaam, ziel en geest om niveaus van het mens-zijn aan te duiden die in de dienst der genezing elk een eigen aanpak vergen.

Deze techniek omschrijft Parmentier als: “tijdens het gebed over een bepaalde herinnering Jezus vragen deze herinnering binnen te gaan en de gebeurtenissen een andere loop te geven, of de persoon in kwestie te troosten binnen die herinnering” (*Heil* 25).

Aan de andere kant is het geheel eigene aan de innerlijke genezing het vertrouwen op God in de persoon van Jezus, nl. dat Hij de psychische wonden die zijn ontdekt kan aanraken en daadwerkelijk genezen. Het pastoraat volgens de methode van de innerlijke genezing heeft volgens Parmentier een diepe uitwerking, hetzij direct, hetzij over een langere periode.

Als reactie op een eenzijdige concentratie binnen de Nederlandse charismatische vernieuwing op innerlijke genezing pleit Parmentier voor een hernieuwde aandacht voor *lichamelijke genezing* “als een invalspoort voor totale genezing” (*Geschapen kracht* 48). Het gaat God uiteindelijk om niets minder dan de hele mens: “Wij geloven in de wederopstanding van de gehele mens, op Gods initiatief. Hij neemt geen halve maatregelen: de gehele mens, met zijn innerlijk en met zijn uiterlijk, heeft deel aan de opstanding” (*Heil* 36). Het gaat dus niet aan om een ten onrechte zo genoemde, op heidens gedachtegoed teruggaande, ‘onsterfelijke ziel’ pastoraal meer aandacht te geven dan een vergankelijk lichaam: de mens is met heel zijn hebben en houden door God geschapen en aan beide zijden van de dood in heel zijn menszijn van Hem afhankelijk.

#### *2.8.9 Kwade machten en wereldbeeld*

Naast innerlijke en lichamelijke genezing bespreekt Parmentier ook de dienst der bevrijding als een speciaal onderdeel van de dienst der genezing. De dienst der bevrijding heeft als doel bepaalde blokkades in iemands genezingsproces, die niet psychisch verklaard kunnen worden, op te heffen. Volgens sommigen moeten deze blokkades toegeschreven worden aan demonen, externe boze machten, die dan meestal gezien worden als gevallen engelen. Parmentier wijst deze visie af omdat zij dualistisch van aard is en een theologie van de schepping daarin geheel ontbreekt. Hij laat wel ruimte voor het bestaan van kwade machten, maar beschouwt ze als een soort geestelijke virussen: niet persoonlijk, wel vernietigend.

Hij onderscheidt het antieke, bijbelse “eenheidswereldbeeld”, waarin persoonlijke kwade machten hun plaats hebben en de aardse en hemelse werkelijkheid in een onlosmakelijk geheel worden verenigd, van het moderne wereldbeeld, dat in onze cultuur het meest invloedrijk is en waarin kwade machten als machtsstructuren en onpersoonlijke processen worden beschouwd. Parmentier ziet niets in het tot het antieke wereldbeeld behorende idee, dat de wereld onder het beslag van persoonlijke boze machten is gekomen t.g.v. de zonde van het eerste ouderpaar, zodat er

vervolgens een absolute scheiding zou moeten worden gemaakt tussen schepping en verlossing. Tegelijk relativeert hij de exclusiviteit waarmee het moderne, empirische wereldbeeld in onze westerse cultuur wordt verkondigd. Zelf zoekt hij naar een “gulden middenweg”<sup>136</sup>: de (moderne) pastor zou nog wel eens iets goeds kunnen leren van het wereldbeeld van de pastoraal, die demonen als reëel ervaart, welk wereldbeeld in de dominante cultuur niet of niet meer zichtbaar is: “Daarom lijkt het goed mogelijk en niet per se cultureel of kerkelijk sektarisch om in voorkomend geval een aan de omstandigheden aangepaste vorm van exorcisme te hanteren, die daadwerkelijk bevrijding aanzegt. In de kerk als helende gemeenschap moet het altijd mogelijk blijven om het kwaad in Jezus’ naam uit te drijven (...)” (*Heil* 120v).

In navolging van Walter Wink vraagt Parmentier behalve voor extern persoonlijk kwaad ook aandacht voor extern *collectief* kwaad (zoals racisme). Eveneens noemt hij in het spoor van Wink het *interne* persoonlijke kwaad van ongeïntegreerde aspecten van iemands persoonlijkheid; deze schaduwzijden van iemands persoon kunnen maar beter “omhelsd” dan uitgedreven worden (*Heil* 118v). Parmentier pleit ervoor om alvorens tot een eventueel exorcisme over te gaan eerst de mogelijke psychiatrische aspecten van iemands “bezetenheid” te laten bekijken. Het is z.i. van levensbelang te onderscheiden tussen behoefte aan innerlijke genezing en bevrijding van een uitwendige macht.

#### 2.8.10 Het blijvende lijden

Parmentier is ook expliciet gaan schrijven over het blijvende lijden. Het is z.i. een mysterie, waarom het gebed om genezing niet altijd verhoord wordt. In zijn artikel *Lijden met Lidwina?* geeft hij de grenzen aan van de dienst der genezing: deze maakt niemand onsterfelijk, maar geeft op zijn best een voorsmaak van Gods uiteindelijke heil. Hij is “een hulpmiddel om de reis op onze levensweg te verzachten”, maar geen “burcht die de dood buiten de poorten houdt.”<sup>137</sup> Theologisch ziet Parmentier drie mogelijke antwoorden op het gebed om genezing: “God zegt ja, nee of ‘wachten’” (*Lidwina* 23), waarbij het ‘nee’ onbeantwoordbare vragen oproept (*Heil* 32). Hij waarschuwt ertegen dat de dienst der genezing zich laat meeslepen door een contemporaine eenzijdige gerichtheid op gezondheid en daardoor valt in de

<sup>136</sup> Deze middenweg betekent voor Parmentier niet vermenging van wereldbeelden, daar deze in hun totaalkarakter z.i. elkaar niet kunnen aanvullen, maar de (pastorale) openheid voor het wereldbeeld van de ander.

<sup>137</sup> 23. Al in een eerder artikel noemde hij genezing een “eschatologisch ideaal” en bracht hij het niet plaatsvinden van genezing in verband met het niet doorbreken van het Koninkrijk (*Wat is genezing?* 15).

valkuil van het maakbaarheidsdenken. Ook bij het bidden om innerlijke genezing is het soms “ondoenlijk om alle vervuilde grond in iemands ziel af te graven” en blijft alleen het “inpakken en isoleren” van de vervuilde grond over (*Lidwina* 28). Ziekte en lijden kunnen in het Nieuwe Testament dan wel onderscheiden worden<sup>138</sup>, in de alledaagse praktijk kunnen zij volgens Parmentier heel dicht bij elkaar liggen; het is een *creatief* lijden als wij wegen weten te vinden om in een situatie van blijvende ziekte zinvol te leven, zoals Lidwina van Schiedam<sup>139</sup> dat deed.

### 2.8.11 Genezing van de wereld

Ziekte en gezondheid hebben volgens Parmentier een “diepte-dimensie”, waarbij genezing als een teken van de heelmakende kracht van God in verband wordt gebracht met zijn heilsplan voor de mensheid. De gemeente heeft hier een specifieke, genezende taak. Ziekte en gezondheid hebben ook een “breedte-dimensie”: de relaties van de individuele mens met zijn medemensen en met de samenleving als geheel<sup>140</sup>. Gezondheid kan in de breedte omschreven worden als “een dynamische toestand van welzijn van het individu en de samenleving; van lichamelijk, geestelijk, religieus, economisch, politiek en sociaal welzijn; van leven in harmonie met elkaar, met de natuurlijke omgeving en met God.”<sup>141</sup>

Hoewel de dienst der genezing inzet bij het persoonlijk pastoraat, heeft hij volgens Parmentier uiteindelijk de genezing van de wereld op het oog: “De heelwording die de dienst der genezing nastreeft houdt niet op bij het bereiken van individueel Europees en Amerikaans welbevinden. (...) In het ‘global village’ waarin wij leven is alleen een alomvattende opvatting van genezing mogelijk. En dan gaat het niet alleen om het heelmaken van de relaties tussen rijke en arme landen, maar ook om onze inzet voor de opheffing van de tegenstellingen tussen rijk en arm in de rijke landen en (nog erger) in de arme landen (...) Als de dienst der genezing zich dus isolerend concentreert op het individuele welbevinden en de structuren niet helpt exorciseren, leidt hij niet tot bevrijding maar tot verslaving. (...) De

---

<sup>138</sup> Parmentier refereert aan het onderscheid, zoals dat door Kraan naar voren is gebracht; zie 2.7.6.

<sup>139</sup> Nederlandse heilige, levend van 1380 tot 1433, die na een val op het ijs haar lijden t.g.v. een tanende gezondheid op mystieke wijze verbond aan het lijden van Christus (zie voorts 3.4.3.3c).

<sup>140</sup> Parmentier volgt hier F.J. Verstraalen in diens artikel *De kerk als helende gemeenschap* uit de voorbereidingsbundel van de assemblee van de Wereldraad van Kerken te Vancouver (1983).

<sup>141</sup> Parmentier citeert de definitie van gezondheid die in 1980 is opgesteld door de Christian Medical Commission van de Wereldraad van Kerken (*Heil* 114v).

Pinkster-/charismatische spiritualiteit moet erg oppassen dat zij niet een visie op heil en genezing bevordert die in de praktijk dient als opium voor het volk” (*Heil* 157v).

#### *2.8.12 De geloofsgemeenschap*

In Parmentiers visie zijn de charismata (inclusief genezing) niet uitsluitend bestemd voor het functioneren van de gemeente naar buiten toe -b.v. op het zendingsveld-, maar ook naar binnen toe: “De charismata zijn de lichaamsfuncties van de kerk” (*Spiritus* 8, 10); als zodanig houden zij het lichaam in beweging.

In de dienst der genezing is gemeenschapsvorming een belangrijk doel, reden waarom men zich volgens Parmentier in de dienst der genezing volkomen onsectarisch dient op te stellen.

Genezing is een verloren functie van de kerk als geheel, die in onze tijd wordt herontdekt. Zij is niet alleen een zaak van de “genezende voorganger”, maar een aangelegenheid van de biddende geloofsgemeenschap, die een “helende gemeenschap” is (*Verwachten* 23v; *Heil* 114). De geloofsgemeenschap vervult in de visie van Parmentier een essentiële rol bij het activeren van de charismata van diegene die in een (genezings)dienst een bijzondere bediening heeft: “De met de Geest vervulde gemeenschap draagt met haar gebed het bijzondere charismatische functioneren van enkelingen, die hun charisma uitoefenen temidden van die gemeenschap” (*Rusten* 36v). Omgekeerd weet de bedienaar ook de latente gaven van zijn gehoor “op gang te krijgen”, waardoor er een stroom van genezende kracht kan gaan vloeien (*Naam* 28; *Patronen* 54). De wisselwerking tussen de charismatisch begaafde bedienaar en de gemeenschap is in Parmentiers visie derhalve van essentieel belang.

#### *2.8.13 Genezing en andere godsdiensten/stromingen*

Vanuit zijn scheppingstheologie kan Parmentier stellen, dat de genezende kracht die in de schepping besloten ligt geen exclusief kerkelijk eigendom is: “alle genezers en therapeuten vissen in dezelfde vijver” (*Lidwina* 29). De Heilige Geest waait immers waar Hij wil. De gave der genezing berust, evenals de gave van tongen en van profetie, op algemeen menselijke mogelijkheden; deze gaven kennen dus ook in andere religies en stromingen hun verschijningsvormen.

Niet alle natuurlijke krachten zijn daarmee echter “goed en godgewild” (*Patronen* 55). Volgens Parmentier blijft het belangrijk om te bidden om onderscheiding. In een vroeger artikel maakt hij onderscheid tussen alternatieve genezers die niet handelen in Jezus’ naam maar wel door de Geest gebruikt worden, genezers wier genezing in eeuwigheidsperspectief als ziekmakend zal worden gezien daar zij

wordt bemiddeld door “holle mensen” die gevoed worden door een “aardse geest”, en genezers die wel de naam van Jezus in de mond nemen maar in feite uit een andere of eigen kracht werken (*Wat is genezing?* 8v).

Parmentier wijst erop, hoe in het jonge christendom wonderen die buiten de christelijke of kerkelijke context geschieden, afschermend als namaak werden gezien of zelfs als van de duivel afkomstig. Nu de “pas ontluikende aanplant van het jonge christendom een oude boom is geworden”, die niet meer ommuurd behoeft te worden, hebben wij respectvol te leven met andere godsdienstige overtuigingen. Parmentier pleit voor engagement in een multilateraal godsdienstgesprek, maar vanuit een sterke christelijke identiteit. In een “hutspot met eenheidsworst” ziet hij weinig (*Heil* 109). Hij raadt af om de coherentie van de christelijke boodschap bewust te verstoren door er naar beloven allerlei elementen uit andere religies in te brengen die er geen innerlijk verband mee hebben. Hoewel hij -tegen de achtergrond van eigen gezondheidsklachten- schrijft dat gezonde christenen makkelijk praten hebben (*Lidwina* 25), lijkt het hem “als regel niet zo’n goed idee om naar een genezer uit een willekeurige andere traditie te gaan. (...) Het is veel beter als de christelijke kerk zelf de dienst der genezing met kracht ter hand neemt” (*Heil* 110).

Wat het *magnetisme* betreft: hoewel ook zijn grondlegger Mesmer denkt aan een kosmische genezingskracht die door de genezer wordt aangetrokken en aan de zieke doorgegeven, ziet Parmentier een groot verschil met de christelijke dienst der genezing: het magnetisme is een geloof in manipuleerbare mogelijkheden van de natuur, “niet in een naar de Schepper verwijzende schepping, waarop men zich in gebed en intuïtie wendt om genezing te verkrijgen” (*Heil* 77). Parmentier wil, ondanks zijn visie op genezing als een door God geschapen kosmische regeneratieve kracht, afstand houden tussen de dienst der genezing en het magnetisme.

Parmentier wijst meer specifiek op de volgende divergerende punten: in tegenstelling tot het magnetisme heeft de christelijke dienst der genezing een primair religieus doel (het gaat vóór alles om de *dienst aan God*), vraagt hij niet om aandacht voor de bedienaar (er is geen ‘medium’, maar een *gemeenschap* die in het gebed betrokken wordt) en heeft hij een duidelijk omschreven en omgrensde hoeveelheid evocatieve en kracht verlenende *geloofssymbolen*, waarmee hij zich presenteert (Parmentier noemt als voorbeeld het aanroepen van de naam van Jezus Christus) (*Heil* 111v).

Hij vermeldt, dat tegen de (later tot stand gekomen) verbinding tussen magnetisme en spiritisme dikwijls is gewaarschuwd in kringen van de christelijke dienst der genezing. Hijzelf plaatst in dit verband een meer gematigde opmerking, wanneer hij schrijft dat “het uiteraard altijd mogelijk blijft dat mensen binnen bepaalde zingevingssystemen niet tot hun recht komen” (*Heil* 80).

Om de dienst der genezing niet te verwarren met andere religieuze geneeswijzen acht Parmentier het beter om binnen de dienst der genezing

niet te spreken van *paranormale gaven*, maar van (scheppselmatige) talenten: “Talent en charisma horen bij schepping en verlossing zoals de paranormale gave bij de natuur hoort.”<sup>142</sup> Ook het verschil tussen de paranormale genezer en de christelijke bedienaar ligt niet zozeer in de aard van de concrete genezende kracht die gebruikt wordt, maar meer in de context van waaruit de genezing plaatsvindt (voor de christelijke bedienaar: de christelijke gemeenschap) en het doel met het oog waarop (voor de christelijke bedienaar: “het einde van onze eindigheid in het Koninkrijk Gods”, *Verwachten* 11). In tegenstelling tot het gebruik van paranormale gaven vindt het uitoefenen van de charismata biddend plaats, in gerichtheid op God die de Schepper en aanstichter van alle genezende kracht is<sup>143</sup>.

#### 2.8.14 *Gebed als activator; handoplegging*

Gods regeneratieve scheppingskracht wordt volgens Parmentier geactiveerd door het *gebed*. Het gebed om genezing is een “ongehoord krachtig stimulerend middel” voor het zelfgenezend vermogen van de mens. Bidden om genezing is “door de schepping heen samen met de Schepper bezig zijn” (*Geschapen kracht* 50). Het is het overhoop halen van kosmische, creatieve krachten op weg naar de geheel nieuwe schepping van het komende Koninkrijk door samen met de Geest, die bidt met onze geest, te roeren “in de oersoep van de schepping in barensnood” (*Geschapen kracht* 51).

Bidden (om genezing) is als het zenden van een brief, die gegarandeerd op zijn bestemming aankomt, maar waarvan het antwoord tot ons komt via de schepping. “De schepping, onze medemensen, de natuur, onze ingeschapen vermogens, het zijn in principe allemaal brieven van God. We moeten alleen hun talen leren verstaan. (...) [I]ntuïtief vinden wij een weg om in harmonie met zijn heilswil het thans voor ons grootst mogelijke profijt te trekken van de regeneratieve krachten die Hij in de natuur gelegd heeft” (*Verwachten* 19v). Het gebed verandert de manier waarop wij in de schepping staan. Door contact te maken met de “aanstichter van onze werkelijkheid” kunnen we beter met die werkelijkheid overweg en veranderen wij haar voor onszelf. “Wij mogen namelijk niet van God verwachten dat Hij elke keer op incidentele wijze, als een soort directe reactie, als het ware lijfelijk op ons niveau komt om onze problemen op te lossen. Dat heeft Hij eens voor altijd

<sup>142</sup> *Schepping, natuur en genade* 66. Parmentier komt daarmee terug op zijn eerder taalgebruik in artikelen in het *Bulletin voor Charismatische Theologie* (1988-1990), waarin hij ‘paranormale gaven’ en ‘talenten’ vermengde.

<sup>143</sup> In relatie tot alternatieve geneeswijzen noemt Parmentier als kenmerken van een verantwoorde christelijke genezingspraktijk bovendien betrokkenheid op de genezing van de samenleving en openheid voor het blijvende lijden (*Wat is genezing?* 15v; *Naam* 30v).

gedaan in de persoon van onze Heer Jezus Christus, en dat moet genoeg zijn” (*Verwachten* 16v).

Met bovenstaande omschrijvingen verkiest Parmentier een meer psychologisch gebedsmodel (waarbij God door psychische processen heen, via de diepere zijnslagen, de mens inspireert en dus hoogstens verborgen aanwezig is) boven wat hij noemt het “Jacobs ladder-model”, dat een meer directe lijn van God naar de mens veronderstelt: “Gebedsverhoring is niet alleen maar een kwestie van Gods beschikking. Het is niet alleen een geestelijke, maar ook een psychische activiteit. Doordat gebed plaatsvindt als een daad van de mens als autonoom scheepsel binnen de context van de schepping, kan het ook autonoom dingen ‘overhoop’ halen. (...) Bidden is niet iets waar God alleen maar ja of nee op zegt. Hij heeft de schepping de mogelijkheid gegeven om haar eigen antwoorden te laten meeklinken. Het is alleen duidelijk, dat Hij weet welke antwoorden de beste zijn en dat wij er het beste aan doen bij Hem te rade te gaan” (*Heil* 96).

Het gebed slingert een proces aan dat een zekere zelfstandigheid vertoont. Het zelfgenezend vermogen van de pastoraal en een kosmische geschapen kracht werken naar Parmentiers idee hierbij samen tot genezing. Het gebed is eerder een besturing, een losmaking van dit genezend vermogen, dan “de brandstof zelf” (*Hagedisprincipe* 63).

Dit scheepselmatige, autonome proces is volgens Parmentier bij het bidden om genezing in een aantal gevallen te ervaren, wanneer er onder *handoplegging* een voor de pastoraal duidelijk waarneembare warme stroom op gang komt: “Dit is een kracht die tijdens het gebed opkomt en geruime tijd actief kan blijven, waarover wij mensen kennelijk zomaar kunnen beschikken” (*Heil* 97). Handoplegging is volgens Parmentier heel vaak hét middel om de genezende krachten die in het gebed worden opgewekt, te laten gaan werken.

Het gebed om lichamelijke genezing heeft in de visie van Parmentier tijd nodig: lichamelijke genezing is een *proces* van aanhoudend of doordrenkend gebed, waarin het eerder genoemde ‘Jezus-gebed’ een rol kan vervullen. Het gebed wordt bij voorkeur gedragen door drie partijen: de voorbidder(s), de pastoraal en zijn of haar betrokken relaties, die samen de unieke kracht welke in hen schuilt “mogen doen opkomen” (*Heil* 67).



### 2.8.15 Rusten in de Geest

Over het verschijnsel ‘rusten in de Geest’ (vgl. 2.5.13.7) schreef Parmentier een apart boekje. Hij omschrijft het als volgt: “Rusten in de Geest wil zeggen dat mensen die in een genezingsdienst<sup>144</sup> door een centraal staand zegeningsteam de handen krijgen opgelegd, een ervaring hebben die uiterlijk lijkt op flauwvallen. Ze worden door ‘achtervangers’ opgevangen en voorzichtig op de grond gelegd, waar ze een kortere of langere tijd blijven liggen. Wat men ervaart is meestal geen bewusteloosheid, maar een toestand van verlicht bewustzijn, waarin God het innerlijk heel diep aanraakt. Daarbij kan oud verdriet loskomen en worden verwerkt, of anderszins genezing plaatsvinden” (*Heil* 121). Parmentier noemt het een “rustige en eigenlijk ook waardige beleving”, die wellicht een plaats kan krijgen binnen de kerken. Hij ziet het als een typisch modern verschijnsel, dat in de vorm en de context waarin we het nu kennen niet terug te vinden is in de bijbel of in de traditie van de kerk<sup>145</sup>. “Het lijkt er (...) op dat de Geest zich aanpast aan de behoeften van mensen, en gaven geeft die passen bij hun tijd en situatie” (*Rusten* 38). Rusten in de Geest hoort volgens Parmentier thuis “in een tijd waarin het oude persoonlijkheidsmodel van de rede die als wagenmenner met de wil als zweep de emoties moest besturen en beheersen, het aan het afleggen is tegen een nieuwere, uit de psychologie afkomstige, opvatting dat de mens een vat vol tegenstrijdige gevoelens, wensen en verlangens is die met elkaar in gesprek en zo mogelijk in harmonie gebracht moeten worden” (*Heil* 122). Bij het rusten in de Geest krijgt dit proces van integratie z.i. een heilzame kans. *Psychologisch* duidt Parmentier het rusten in de Geest als een tijdelijke regressie, waarin verborgen delen van de persoonlijkheid in meer of minder zelfstandige, gedissocieerde vorm naar boven komen en aandacht krijgen om uiteindelijk tot grotere onderlinge integratie te geraken. Rusten in de Geest is dan een kijken “in de spiegel van je diepste zelf” (*Spiegel* 46), waarbij het uiteindelijk de Heer is die ons de spiegel voorhoudt. Vanuit de invalshoek van de *theologie* wijst Parmentier op de grote zegen die door zeer velen bij het rusten in de Geest ontvangen wordt. Blijkbaar is God bereid op gebed gebruik te maken van een psychologisch gebeuren (en in de schepping gegeven mogelijkheid) om zijn mensen te zegenen.

---

<sup>144</sup> Rusten in de Geest lijkt m.n. voor te komen in de context van de geloofsgemeenschap, die bidt om genezing rondom een bedienaar (vgl. Parmentier, *Rusten* 36v).

<sup>145</sup> Parmentier ziet wel bepaalde lijnen lopen van de ervaringen van de oude christelijke mystici (o.a. de 13<sup>e</sup>-eeuwse Hadewych) en van latere “protestantse luisteraars” (kerkgangers die luisterden naar protestantse predikers tijdens en volgend op de zgn. ‘Nijkerkse beroerten’ van 1749) naar het huidige fenomeen.

Een ander verschijnsel is de zgn. ‘Toronto Blessing’, ontstaan in 1994 in Toronto en gekenmerkt door lachen, huilen, brullen of knorren ‘in de Geest’. Deze ontlasting van allerlei opgekropte gevoelens ziet Parmentier geen plaats krijgen binnen het kerkelijk christendom, hoewel hij respect op wil brengen voor wie in dit fenomeen de aanwezigheid van God ervaart.

#### 2.8.16 Genezingsdiensten

Parmentier opteert voor de benaming ‘dienst van voorbede en hand-oplegging’, welke hij kerkelijk acceptabeler acht dan ‘genezingsdienst’ (*Heil* 125v).

Overigens acht hij de waarde van aparte kerkdiensten in het kader van de dienst der genezing beperkt. Het gaat erom, dat de dienst der genezing een plaats krijgt in het liturgische en pastorale leven van de kerk. Naast het organiseren van aparte kerkdiensten kan dat ook betekenen dat de voorbede om heelwording een nadrukkelijker plaats krijgt in de gewone kerkdiensten. Parmentier wijst op de viering van avondmaal/eucharistie, “die op zichzelf al bedoeld is als middel om deel te hebben en te houden aan het door God in Christus beschikbaar gestelde heil” (*Heil* 136) als een kader, waarbinnen de voorbede om genezing een goede plaats kan krijgen. Ook in een Woorddienst ziet hij na de algemene voorbeden mogelijkheid voor specifieke voorbede en wellicht ziekenzalving.

#### 2.8.17 Evaluatie

1) Parmentier zet zijn kaarten op de *schepping*. Daar zit iets verfrissends in: in sommige genezingstheologieën wordt onmiddellijk ingezet bij de verlossing of herschepping, zonder dat men überhaupt aan het denken over de schepping toekomt. Parmentier legt terecht nadruk op Gods scheppende handelen, waarin Vader, Zoon en Geest samen delen. De kracht die in de dienst der genezing vrijkomt, is bij hem een natuurlijke regeneratieve kracht, die de drieënige God in zijn schepping heeft gelegd. Een dergelijke nadruk op Gods trinitarische scheppende handelen komen we ook tegen bij Van de Beek, als hij schrijft dat Gods werken ongedeeld zijn: “Ook in de schepping zijn de Geest en de Zoon aanwezig. De wereld is geschapen door het Woord en de Geest is van het begin af de kracht waardoor de kosmos is” (*Adem* 249).

Vanuit zijn gerichtheid op de schepping wil Parmentier van een herschepping, als een geheel nieuwe dimensie van verlossing, volgend op de in het ongerede geraakte schepping, niet weten. De auteur heeft gelijk als hij beweert dat God zijn scheppingswerk niet nogmaals over zal doen, maar veeleer de bestaande schepping zal transformeren. Er is het bijbels spreken een zekere continuïteit en overeenkomst tussen ‘oud’ en ‘nieuw’. Tegelijk

geldt echter, dat de discontinuïteit in het bijbels getuigenis zeer duidelijk aanwezig is en o.i. een groter gewicht heeft dan bij Parmentier naar voren komt. Doordat Parmentier de zondeval eenzijdig duidt als een gelijkenis van de ‘condition humaine’, verliest deze het gewicht van een ernstige breuk in de relatie tussen God en mens (vgl. Rom.3:23) met ingrijpende gevolgen voor het menselijk leven en voor de kosmos (vgl. Rom.5:12; 8:20). Parmentier erkent wel een zekere mate van gebrokenheid in de schepping, maar de bijbelse intensiteit van het breukkarakter klinkt o.i. daarin niet door: de lijn die vanuit de schepping naar het komende Koninkrijk loopt is bij hem in principe continu, ook al ontkomt hij er niet aan de “ongemunte scheppingsgaven” charismatisch te munten, b.v. in de -de discontinuïteit benadrukkende- acte van de doop, alvorens deze kunnen functioneren binnen het Koninkrijk Gods. Dat de discontinuïteit meer aandacht vraagt dan Parmentier haar wil geven en een veel duidelijker omschrijving vergt, blijkt o.i. uit zijn niet eenduidige omschrijvingen van de verhouding tussen scheppingskracht en opstandingskracht (zie 2.8.7).

We hebben het idee, dat Parmentier met zijn nadruk op de schepping de herschepping te weinig gewicht geeft. We missen bij hem als complement van zijn scheppingstheologie een deugdelijke theologie van de verlossing (vgl. Van der Kooi, *Middellijkheid* 19v). Met zijn reductie van de betekenis van de ‘oerbreuk’ tussen God en mens t.g.v. de zonde -hoe we die breuk ook precies verstaan: meer historisch of meer paradigmatisch-, lijkt de menselijke schuld met al haar gevolgen een te geringe plaats te krijgen. Wat Van de Beek schrijft m.b.t. het zgn. ‘elevatiemodel’, waarbij het geschapen menszijn door de komst van Christus wordt verheven tot een hoger niveau, geldt o.i. mutatis mutandis ook voor Parmentier: “Een elevatiemodel loopt het risico vlak te worden en de geschiedenis te zien in een mooie opgaande lijn. De gebrokenheid van de wereld wordt gemakkelijk tot voorlopigheid, onaf-zijn, tot traagheid, tot een lagere trap; in plaats van tot schuld. Daarbij kan men duidelijk maken dat de zaak God niet uit de hand loopt, hij bouwt zelf aan de toekomst en laat eventueel de mens erin meewerken. Maar de breuken die door de menselijke schuld zijn geslagen (...) worden onderbelicht” (*Adem* 230).

Door zijn onderbelichting van de menselijke schuld komt o.i. heel het bijbelse ‘verlossingsschema’ bij Parmentier min of meer in de lucht te hangen. Jezus’ kruisiging en opstanding worden wel verbonden met genezing, maar dan “als een soort archetypische beelden waar wij christenen niet buiten kunnen” (*Heil* 111). Jezus’ kruisdood wordt wel geduid als teken van solidariteit met onze ongewenste en onrechtvaardige dood, maar die duiding bereikt vervolgens niet de diepgang van het paulinische: “die geen zonde gekend heeft, heeft God voor ons tot zonde gemaakt” (2 Kor.5:21). Jezus’ opstanding, door Parmentier terecht beschouwd als Gods antwoord op de gebrokenheid van de schepping, komt naar ons idee te zeer los te staan

van Jezus' verlossend lijden en sterven. De samenhang in het oud-christelijk credo: "die is overgeleverd om onze overtredingen en opgewekt om onze rechtvaardiging" (Rom.4:25) vinden we bij Parmentier niet terug. De opstanding mist o.i. bij hem daardoor de kleur van het onverwachte nieuwe leven dat ondanks ons vastgelopen-zijn in de zonde tóch aan het licht wordt gebracht. Dat een 'nieuwe schepping' (2 Kor.5:17) aanbreekt als gevolg dáárvan, dat God ons in Christus met zich verzoend heeft (2 Kor.5: 18v) komt bij Parmentier niet uit de verf.

We delen met Parmentier de constatering, dat er genezende vermogens en gaven in de schepping aanwezig zijn, die in allerlei culturen opgemerkt en benoemd zijn. We hoeven alleen maar te denken aan geneeskrachtige kruiden en aan het natuurlijke herstellingsvermogen van plant, dier en mens. Een bijbelse lijn van continuïteit tussen de goede schepping van den beginne en het leven hier en nu -naast een lijn van discontinuïteit- laat voor dergelijke gaven ruimte<sup>146</sup>. We achten het evenzeer mogelijk, dat de Heilige Geest bij het schenken van zijn charismata bestaande, aangeboren (ingeschapen) gaven gebruikt of manifest maakt. Vanwege de in de Schrift optredende lijn van de discontinuïteit zijn we tegelijk van mening, dat deze gaven in de weg van het geloof in Christus geheiligd moeten worden tot Geestesgaven binnen de gemeente (vgl. Parmentiers "charismatisch munten"). Anders dan Parmentier achten we het echter ook mogelijk, dat God bij het schenken van genezing niet gebruik maakt van (geheiligde) in de schepping aanwezige vermogens, maar meer direct en her-scheppend handelt (vgl. MacNutt, 2.5.7)<sup>147</sup>. Wat de exacte achtergrond van de genezende kracht of gave ook moge zijn, in ieder geval wordt in de dienst der genezing o.i. niet zozeer een ondoorbroken lijn met het *verleden* (de schepping) doorgetrokken, maar grijpen wij veeleer vooruit op de *toekomst* van de door Christus geheelde, geheiligde en grondig getransformeerde schepping (het eschaton). In het Nieuwe Testament is genezing vóór alles een manifestatie van het komende Koninkrijk en wordt de Geest vooral getekend als eschatologische gave.

2) Volgens Parmentier is genezing geen *exclusief kerkelijk* voorrecht, maar beschikbaar voor velen met allerlei (godsdienstige) overtuigingen. Tot op zekere hoogte kunnen we zijn opvatting delen. We zien met hem geen reden om ongenueanceerd alles wat buiten de grenzen van de kerk aan genezing

---

<sup>146</sup> We zullen hierover meer uitgebreid spreken in hoofdstuk 5.

<sup>147</sup> Hoewel ook Parmentier in zekere zin deze mogelijkheid open lijkt te houden, wanneer hij naast genezende krachten in "genezers", in het zelfherstellend vermogen van de mens en in de schepping ook ruimte laat voor "tot op zekere hoogte autonoom gemaakte vijvers van genezing die uit Hem als bron putten" (*Lidwina* 29).

geschiedt te duiden als negatief of ‘duivels’, hoewel op dit terrein wel degelijk onderscheiding nodig is.

Als we Parmentier goed begrijpen, wil hij wel dat de christelijke dienst der genezing, ondanks het feit dat deze ‘vist in dezelfde vijver’ als alternatieve geneeswijzen, zijn identiteit behoudt en genezing plaatst in het religieuze kader van de doorverwijzing naar de God van Abraham en de Vader van Jezus Christus. Genezing komt m.a.w. overal uit dezelfde bron, maar de christelijke dienst der genezing maakt als het goed is die bron expliciet. Ook elders kan echter (ware?) religie te vinden zijn<sup>148</sup>.

De dienst der genezing heeft volgens Parmentier dus een eigen insteek. Wij zouden deze eigen insteek nog iets zwaarder willen aanzetten en spreken over een geestelijke *meerwaarde* van de christelijke dienst der genezing. In een latere bijbels-theologische bezinning zullen we stil staan bij het kader van verbond en Koninkrijk, waarbinnen o.i. genezing in het bijbels getuigenis haar primaire context vindt. We zullen daaruitenzetten dat er een relatie ligt tussen het deel krijgen aan genezing als gave van het nieuwe verbond (ofwel de komst van het Koninkrijk) in Jezus Christus enerzijds en geloof en omkeer anderzijds. Genezing in christelijke context verwijst o.i. expliciet naar Jezus Christus, in wie van Godswege ons behoud te vinden is. Genezing is derhalve tegelijk oproep tot omkeer, opdat mensen in verbondenheid met Christus geestelijk vernieuwd worden en aldus gered worden van oordeel en dood.

3) Parmentier kan God moeilijk zien als van buiten inbrekend in het werk van zijn eigen handen. Binnen de schepping ziet hij God aan het werk op een *verborgen, middellijke wijze*: via geschapen krachten en psychologisch verklaarbare principes. Zijn ‘hagedisprincipe’ kent zowel een apologetische als een pastorale achtergrond: het wil God vrijwaren voor het verwijt dat Hij niet altijd reddend ingrijpt en de pastorant voor het verwijt van een gebrekkig geloof; bovendien kan het diegene verder brengen, die worstelt met het probleem waarom sommigen wel genezen en anderen niet. De vraag is echter, of het werkelijk overtuigt of helpt, wanneer men weet dat niet God zelf, maar het systeem waarvan Hij zich indirect bedient en dat naar Hem verwijst, (nog) geen genezing geschonken heeft (vgl. Van der Kooi, *Middellijkheid* 16).

We hebben waardering voor het feit, dat Parmentier de vraag waarom God sommigen geneest, maar anderen niet, aan de orde stelt en van een antwoord probeert te voorzien. Hij walst niet over deze elementaire vraag heen, zoals

---

<sup>148</sup> Vgl. Parmentiers opmerking: “Vroeger noemde men gemakshalve het christendom de enige religie en de hele rest magie, maar dit is een thans niet meer toelaatbare versimpeling van zaken, zolang de Geest waait waar Hij wil (...)” (*Patronen* 58).

in de praktijken van sommige ‘gebedsgenezers’ is gebeurd. We vragen ons echter af, of zijn antwoord tegen de achtergrond van de bijbelse traditie het juiste is. Niet alleen lijkt God (of Jezus of diens gevolmachtigde gezanten) in het bijbelse spreken m.b.t. genezing vaker zelf actief en uit eigen beweging in te grijpen dan Parmentier wil doen geloven (zie b.v. Job 42:10; Jh.5:1-9; Hd.3:1-8)<sup>149</sup>. Bovendien lijkt het antwoord o.i. elders te liggen, m.n. bij de spanning tussen het ‘reeds’ van het in Jezus doorbrekende Koninkrijk en het ‘nog niet’ van de volkomen openbaring daarvan (zie voorts 5.3.7.5): “Als een gebed om genezing niet wordt verhoord, dan is dat niet omdat God niet machtig was ons te bereiken met zijn genezing bewerkende genade. (...) [W]e zijn gedwongen te beamen dat God er kennelijk *niet voor kiest* om nu de voleinding voor ons persoonlijk en als wereld te laten aanbreken. Het geloof verdraagt het echter voor deze grens van menselijke kennis gesteld te zijn” (Van der Kooi, *Middellijkheid* 19).

4) Dat God volgens Parmentier verborgen aanwezig handelt, geeft ook een zeer bepaalde kleur aan zijn visie op het *gebed*. Bidden om genezing is niet een “zweverige privéconversatie” aangaan met de Heer (*Geschapen kracht* 51), maar het -onder Gods leiding- stimuleren en activeren van regenererende krachten in zijn schepping. Parmentier lijkt hier God te doen verdwijnen achter zijn geschapen werk en de persoonlijk omgang met de Eeuwige te doen opgaan in een intuïtief/meditatief zich open stellen voor kosmische krachten. Aan de andere kant lijkt hij de weg van het persoonlijk gebed toch weer open te houden, wanneer hij schrijft, dat wij niet kunnen bidden tot een onpersoonlijke, kosmische kracht en dat Jezus Christus een persoonlijk aanspreekbare persoon is, tot wie ook het gebed om genezing zich kan richten (*Heil* 110v).

Naar ons idee is Parmentier hier niet helder genoeg. Juist in de dienst der genezing is het van eminent belang, dat de pastoraal erop mag vertrouwen, dat God hem of haar kent en hoort en persoonlijk te benaderen is. De directheid en intimiteit, die zichtbaar worden in die evangelieteksten waarin Jezus spreekt over het bidden tot “uw Vader die in het verborgene ziet”, die “weet wat gij nodig hebt” (Mat.6:6vv) en over het vertrouwen in Hem, die “alle haren van uw hoofd heeft geteld” (Mat.10:30), zijn niet alleen diep verankerd in het bijbels getuigenis, maar lijken ons bovendien pastoraal gezien onopgeefbaar. Vgl. Van der Kooi, die m.b.t. het hagedisprincipe schrijft: “De voorgestelde oplossing gaat (...) ten koste van het geloof dat men in zijn gebed en worsteling te maken heeft met de hoogheilige God en zijn betrokkenheid op dit leven. (...) Betekent het geloof in de Geest niet ten principale dat ik nooit en nergens voor God onbereikbaar ben?” (*Middellijkheid* 16).

---

<sup>149</sup> Vgl. Van Elderen 35.

## 2.9 Samenvatting; beantwoording onderzoeksvragen

Tegen het eind van dit hoofdstuk vatten we de gegevens die we op het spoor zijn gekomen samen door de onderzoeksvragen behorend bij dit hoofdstuk op compacte wijze te beantwoorden. We geven daartoe de deelvragen nogmaals weer:

*A/1. Binnen welk kerkelijk kader wordt de dienst der genezing in niet-institutioneel verband beoefend?*

De dienst der genezing wordt op het internationale contemporaine kerkelijke erf gepraktiseerd binnen de meer sacramentele richting en binnen charismatische stromingen. Naar het werk van een aantal vertegenwoordigers van beide richtingen in de toonaangevende Engels sprekende wereld en in ons eigen land ging in dit hoofdstuk onze aandacht uit.

*A/2. Wat zijn de theologische concepten, die hier als achtergrond van de dienst der genezing functioneren?*

Belangrijke concepten in het werk van deze vertegenwoordigers zijn:

- de komst van het *Koninkrijk*, dat de achtergrond vormt voor Gods genezend en bevrijdend handelen (Bennett, Maddocks, Kraan), en in verband hiermee de spanning tussen het 'reeds en het 'nog niet' van de komst van het Koninkrijk (MacNutt);
- de plaats van de persoon en het werk (kruis en opstanding) van *Christus* bij het tot stand komen van genezing (Bennett, Maddocks, MacNutt, Kraan);
- de verhouding tussen *scheppingsenergie* en genezing als Koninkrijksgave, waarbij:
  - \*óf de geschapen natuur als verdorven wordt gezien (Kraan),
  - \*óf de schepping als toegerust met genezende energie die vrijkomt op geloof op grond van het werk van Christus (Bennett, Maddocks) of op activerend gebed (Parmentier),
  - \*óf genezing wordt beschouwd als tot stand komend door op gebed vrijgemaakte of versterkte natuurlijke krachten dan wel als een zuiver 'bovennatuurlijk ingrijpen' (MacNutt);
- het werk van de *Heilige Geest* in het tot stand komen van genezing, waarbij
  - \*óf de Geest het genezend werk van Jezus door zijn gemeente voortzet (Maddocks),
  - \*óf de Geest als Spiritus Creator met zijn genezend werk sinds Pinksteren duidelijker naar voren treedt (Parmentier);
- de aandacht voor de hele *mens* (Bennett, Maddocks, MacNutt, Kraan, Parmentier);

- de plaats van de *gemeente* als context voor de dienst der genezing (Maddocks, Kraan, Parmentier);
- het kwalitatief verschil tussen *lijden en ziekte* (Maddocks, MacNutt, Kraan);
- de aandacht voor het *blijvende lijden* (MacNutt, Linns, Parmentier);
- het *procesmatige* karakter van genezing (MacNutt, Linns, Parmentier) en de gradaties waarin genezing kan optreden (Bennett, MacNutt);
- het belang van *samenwerking* tussen dienst der genezing en geneeskunde (Bennett, Maddocks, MacNutt, Kraan), waarbij de dienst der genezing principieel de hele mens in het oog houdt (Bennett), gericht is op diens ‘sanering’ (Kraan) en de geestelijke invalshoek als *proprium* heeft (Maddocks);
- de verantwoordelijkheid voor de heling van de *samenleving* (Maddocks, Linns, Kraan, Parmentier).

*A/3. Wat zijn de gangbare methodes, waarvan men zich bij de uitoefening van de dienst der genezing bedient?*

Als belangrijke methodes werden genoemd:

- het *gesprek* (Bennett, Maddocks);
- het *gebed*, de *handoplegging* en de *zalving* (alle auteurs); MacNutt behandelde apart het ‘doordrenkend gebed’ en werd daarin gevolgd door de Linns en Parmentier;
- de *geloofsverbeelding*, m.n. bij het gebed om innerlijke genezing (Bennett, Linns, Kraan);
- de viering van de *maaltijd van de Heer*, ook als context voor andere genezende handelingen (Maddocks, Linns, Parmentier);
- het gebed om *bevrijding* (alle auteurs);
- het gedenken van een *overledene* in de context van een eucharistieviering (‘requiem healing’; Maddocks, Linns) of gedachtenisdienst;
- het organiseren van *genezingsdiensten* (Maddocks, MacNutt, Parmentier).

We komen op deze gegevens terug in het slothoofdstuk, waar we vanuit voorgaande hoofdstukken lijnen zullen trekken naar de praktijk van de dienst der genezing in Nederlandse zorginstellingen. Daar zullen we van bovenstaande concepten en methoden uit de algemene pastorale praktijk de meest geëigende selecteren en deze vervolgens beschrijven met het oog op hun toepassing in de specifieke context van instellingen van gezondheidszorg.

Na een excurs, waarmee we dit hoofdstuk afronden, onderzoeken we in het volgende hoofdstuk eerst hoe de dienst der genezing functioneerde in de zorginstellingen van de Engelse Dorothy Kerin.



## 2.10 Excurs: De Geest in schepping en herschepping

Na elke besproken auteur hebben we een korte evaluatie gegeven. Eén overeenkomstig punt behandelen we hier afsluitend meer uitgebreid.

Een belangrijk thema, dat we bij verscheidene van de besproken auteurs tegenkwamen, was de verhouding tussen schepping en herschepping of verlossing.

Hoewel het onderwerp in de afgelopen decennia uitvoerig is besproken (o.a. in het *Bulletin voor Charismatische Theologie*), staan we i.v.m. de gevarieerde posities, die de behandelde auteurs innemen, nog eenmaal stil bij het betreffende thema. We spitsen het toe op de verhouding van het werk van de Geest in schepping en Koninkrijk: is in de natuur de Heilige Geest zo algemeen aan het werk, dat ook buiten Christus om de helende werkingen van de Geest tot uiting kunnen komen; of is de natuur zozeer verdorven van aard, dat het bevrijdende werk van de Geest alleen door de bemiddeling van Christus in en door mensen kan plaats vinden?

Voor de *Linns* is God overal tegenwoordig. Vanuit een katholiek-jezuïtische visie belijden zij dat God zich openbaart in al het geschapene. Onbevangen kunnen zij daarom spreken over de natuurlijke goedheid van elk mens en over de erkenning van het aangezicht van God in alle dingen. Tegen deze achtergrond wordt begrijpelijk waarom zij in hun verbeeldingsoefeningen hun lezers 'goedheid' en 'liefde' laten inademen, opdat deze godskrachten het wezen van de mens in nood zullen doordringen.

Ook voor *Parmentier* is de Geest vanaf het begin betrokken bij de schepping en aan het werk in de ingeschapen menselijke mogelijkheden. Charismata liggen voor hem in het verlengde van scheppingsgaven, hoewel hij een "charismatisch munten" van de laatste in de gemeente niet overbodig acht.

*Bennett* erkent eveneens het werk van Gods Geest in de schepping. Hij spreekt over scheppende energie, die op elk moment in de wereld actief aanwezig is. Zijn ontspanningsoefeningen doen op het eerste gezicht erg denken aan de verbeeldingsoefeningen van de *Linns*. Zo schrijft hij: "Remind yourself that there is a Higher Power outside of yourself, far greater and more powerful than anything we know, ceaselessly and silently creating, sustaining and recreating all things. (...) Contact that Power. Tune in. Make it personal to you. 'Be still and know that I am God.' Whoever You are, whatever You are, please come flowing into me - now!" (*Miracle* 45). Toch wordt bij *Bennett* de helende scheppingsenergie bemiddeld door Christus en toegankelijk gemaakt door geloof en gebed. In essentie is *Bennetts* denken over genezing dus christocentrisch.

Dat laatste geldt evenzeer voor *Maddocks*, die duidelijker dan *Bennett* onderscheid lijkt te maken tussen schepping en Koninkrijk, daar hij de in de dienst der genezing werkzame kracht weliswaar ziet als een kracht die sinds

de schepping aanwezig is, maar haar tegelijk tekent als een nieuwe kracht die op grond van Christus' kruis en opstanding verder naar ons toekomt.

Maddocks komt daarmee enigszins in de buurt van *Kraan*, die echter veel stilliger afbakent. Voor Kraan bestaat er niet zo iets als natuurlijke genezing of een alomtegenwoordige scheppingskracht. De schepping was uiteindelijk Gods overwinning op de natuurlijke chaos, een noodzakelijk verlossend ingrijpen dus. Dat door toedoen van de mens de schepping in de macht van de boze is geraakt, heeft het er alleen nog maar moeilijker op gemaakt. Genezing en bevrijding zijn volkomen afhankelijk van het handelen van God, van de invasie van de nieuwe orde van zijn Koninkrijk in deze wereld. Charismata zijn daarom geen geheiligde natuurlijke talenten, maar manifestaties van dit Koninkrijk.

Schepping en herschepping worden tenslotte harmonieus bijeengehouden in het denken van *MacNutt*. Bij hem werkt God met zijn Geest genezend zowel door gebruikmaking of intensivering van de mogelijkheden van het geschapen bestaan als op 'bovennatuurlijke' wijze; hij brengt genezing als gave van het Koninkrijk in verband met Christus' kruis.

Met de vraag naar het bevrijdend werken van God Geest in de natuur komen we bij het dogmatische thema van de 'algemene genade' terecht. Het zijn met name Calvin en Kuyper geweest die zich hiermee uitvoerig hebben bezig gehouden (zie Berkouwer, *De mens* 157vv; Wentsel, *De Openbaring* 209vv). Beiden stonden voor de vraag, hoe, uitgaande van de belijdenis van het dodelijk karakter van de zonde en de totale verdorvenheid van de mens, het deugdzame, het schone en eerbiedwaardige buiten de kerk verklaard moesten worden. De oplossing voor dit dilemma vonden zij in het veronderstellen van een algemene genade, door God aan de mensen toebedeeld om de verdorvenheid in bedwang te houden en het verderf te stuiten.

*Calvin* spreekt in dit verband over gaven van de Geest, die als rest-gaven van de eens goede schepping, als "glinsterende vonkjes" overgelaten zijn in de menselijke rede en wil, en door de zonde weliswaar geschonden zijn geraakt, maar toch nog een zekere mate van natuurlijk licht verspreiden. "Het is Calvin dus - wanneer hij over de algemene genade spreekt- om de natuurlijke gaven te doen. De mens is 'van nature' een algemeen begrip van rede en verstand ingeplant. Het is een 'natuurlijk licht', dat in allen aanwezig is (...) en deze natuurlijke gaven vallen zonder onderscheid aan vromen én goddelozen te beurt" (Berkouwer 162). Naast deze allesomvattende vervulling en beweging door de kracht van de Geest onderscheidt Calvin de invloed van de Geest der heiliging, die alleen in de gelovigen werkt, daar de goddelozen geheel van God vervreemd zijn en geen omgang met de Geest hebben (Berkouwer 160). *Kuyper* spreekt in hetzelfde verband over de "gemeene gratie", die -werkend in een verdorven maar niet

verminkte menselijke natuur<sup>150</sup> - de onmiddellijke doorwerking van zonde en vloek weerhoudt en het menselijke in de mens nog in stand houdt. Hij onderscheidt deze algemene genade van de zaligmakende genade in Christus Jezus. De algemene genade is niet christologisch bepaald.

Zowel Calvijn als Kuyper maken dus onderscheid tussen een natuurlijke genade, die overigens geen op zichzelf staande waarde heeft, maar door God is overgelaten om de menselijke verdorvenheid in bedwang te houden, en de zaligmakende en heiligende genade, die in Christus Jezus gegeven is om mensen te behouden. Het is opvallend dat Calvijn aan beide vormen van genade het werk van de Heilige Geest verbindt, zij het op heel verschillende wijze.

Het dubbele werk van de Heilige Geest, in de natuur en in Christus Jezus, komen we, zij het anders ingevuld, eveneens tegen bij *Van de Beek*. De ondertitel van zijn boek *De adem van God*, nl. *De Heilige Geest in kerk en kosmos* geeft de tweeledigheid al meteen weer. Van de Beek maakt onderscheid tussen een kosmische pneumatologie en een christologisch gevulde pneumatologie. “De pneumatologie beweegt zich in de spanning tussen Christus en de kosmos, een spanning waarin we niet gemakkelijk de weg kunnen vinden (...). Maar het is geen onoverbrugbare spanning, want Christus is Heer der wereld, de kosmische Christus, en de Geest van de kosmos bracht de Messias in de wereld” (218). Van de Beek maakt duidelijk, dat er in de Westerse kerk vanwege haar nadruk op het ‘filioque’ over het algemeen slechts aarzelend ruimte is gegeven aan het werken van de Geest buiten Christus om (150v). Hij bezingt vervolgens het werken van de Geest in de menselijke ervaringswijsheid (194vv) en in het leven in de kosmos (206vv). Hij komt echter tot de conclusie, dat een kosmische pneumatologie, die eerlijkheidshalve ook het negatieve in de natuur en de geschiedenis als werking van de Geest moet beschouwen, op zich geen heilsleer kan zijn. Alleen in samenhang met een christologische pneumatologie kan van evangelie sprake zijn (213); de kosmische Geest is uiteindelijk een predikaat bij de Geest van Christus (222).

---

<sup>150</sup> “[W]at zeggen wil, dat de haar oorspronkelijk inwonende krachten en vermogens haar *niet* zijn ontnomen, maar deels tot werkeloosheid zijn gedoemd, deels, wat haar werking betreft, in haar tegendeel zijn omgezet” (*Gemeene Gratie II* 85).

In de visie van Van de Beek werkt Gods Geest van den beginne scheppend en vervult Hij de kosmos. Tegelijk vernieuwt God de wereld door de komst van de Messias: de inwoning van de Geest wordt geïntensiveerd (236): “De wereld is (...) verrijkt door Christus’ komst, in een grotere en vollere godsvervulling gebracht dan vóór zijn komst het geval was. Na pinksteren woont de Geest anders in de wereld dan voorheen” (190). Van de Beek ziet de verhouding tussen schepping en verlossing als een zaak van continuïteit en breuk tegelijk. Aan de ene kant vindt er in Christus restauratie plaats, verzoening en herstel, aan de andere kant treedt er een elevatie op van het bestaande (190, 241).

We vatten samen. Er is een algemeen werken van Gods Geest in de schepping en onderhouding van het geschapene. Er is daarnaast een vernieuwend werken van de Geest dat te maken heeft met de komst van Christus. Van de Beek geeft alle ruimte aan het algemene werk van de Geest zonder dit overigens van het christologische los te maken. Calvijn en Kuyper zetten in bij de noodzaak van de vernieuwing in Christus, maar laten ook enige ruimte voor een algemeen werk van Gods genade en van zijn Geest buiten de erkenning van Christus om.

In de Schrift komen we beide aspecten, het ‘algemene’ en het ‘bijzondere’ tegen. Aan de ene kant is er sprake van een ‘kosmisch’ werken van God en zijn Geest in schepping en onderhouding.

We noemden al eerder de plaats van de Geest in de eerste hoofdstukken van Genesis evenals Ps.104:30, waar in het krachtenveld van de Geest Gods scheppingswerk doorgaat: “Zendt Gij uw Geest uit, zij (de dieren) worden geschapen, en Gij vernieuwt het gelaat van de aardbodem.” We wijzen ook op Ps.8:2 en 10: “O HEER, onze Heer. hoe heerlijk is uw Naam op de ganse aarde.” Het is deze kosmische aanwezigheid van God, waaraan Paulus, staande voor de Areopagus, refereert: “(...) dat zij (de leden van het menselijk geslacht) God zouden zoeken, of zij Hem al tastende vinden mochten, hoewel Hij niet ver is van een ieder van ons. Want in Hem leven wij, bewegen wij ons en zijn wij (...)” (Hd.17:27v) en die in het evangelie aldus verwoord wordt: “Hij (God) laat zijn zon opgaan over bozen en goeden en laat het regenen over rechtvaardigen en onrechtvaardigen” (Mt.5:45). Naar dit algemene werken van God in de schepping verwijst Paulus tenslotte in het bekende gedeelte uit Rom.1: “(...) daarom, dat hetgeen van God gekend kan worden in hen (de onrechtvaardigen) openbaar is, want God heeft het hun geopenbaard. Want hetgeen van Hem niet gezien kan worden, zijn eeuwige kracht en goddelijkheid, wordt sedert de schepping der wereld uit zijn werken met het verstand doorzien, zodat zij geen verontschuldiging hebben. Immers, hoewel zij God kenden, hebben zij Hem niet verheerlijkt of gedankt (...)” (vs. 19vv).

Daartegenover staat het specifieke werk van de Geest, dat met de komst van Christus te maken heeft. Dit werken van de Geest is niet aan iedereen

openbaar, maar wordt ontvangen door diegenen die zich in geloof voor het evangelie van Christus openstellen.

We vinden deze gedachte o.a. in het Johannesevangelie. Zo spreekt Jezus in Jh.14:16v tot zijn leerlingen: “Ik zal de Vader bidden en Hij zal u een andere Trooster geven om tot in eeuwigheid bij u te zijn, de Geest der waarheid, die de wereld niet kan ontvangen, want zij ziet hem niet en kent Hem niet”. Bij Paulus ontmoeten we de gedachte, dat het ontvangen van de Geest verbonden is aan het geloof in Christus. We noemen als voorbeeld Gal.3:2 “Dit alleen zou ik van u willen weten: hebt gij de Geest ontvangen ten gevolge van werken der wet of van de prediking van het geloof?” en Rom.8:9 “Indien iemand de Geest van Christus niet heeft, die behoort Hem niet toe”. De vooronderstelling hier is, dat de natuurlijke mens, die wordt gekarakteriseerd als “dood” (Ef.2:1) en “zonder God in de wereld” (Ef.2:12), niet in staat is de openbaring van de Geest te ontvangen: “een ongeestelijk mens aanvaardt niet hetgeen van de Geest Gods is, want het is hem dwaasheid en hij kan het niet verstaan” (1 Kor.2:14). Vanuit deze vooronderstelling spreekt de brief van Judas over “natuurlijke mensen die de Geest niet hebben” (vs.19).

Concluderend kunnen we stellen, dat God in zijn schepping aanwezig is en als Schepper is te kennen. Er is bijbels gezien een goddelijke aanwezigheid, die het heelal doorwaait. Vanuit deze invalshoek kunnen we spreken van “een rijke schat van gaven en mogelijkheden, die in de schepping besloten liggen” (Veenhof, *Therapie* 249).

Tegelijk geldt: God en het natuurlijke leven vallen niet samen. De Geest en zijn gaven en werkingen worden in de gemeente ontvangen als uitingen van het in Christus aanbreekende eschatologische heil op het geloof in Hem, in wie God de schepping met zich verzoend heeft<sup>151</sup>. Er is naast continuïteit een duidelijke vorm van discontinuïteit tussen schepping en herschepping te onderscheiden, een breuk die door Christus overbrugd wordt en dan voert van de schepping naar het ‘meer’ van het Koninkrijk (zie voorts hoofdstuk 5). Met Van de Beek geloven we dat herschepping *langs die weg* ook een elevatie betekent: een optillen van het geschapene naar de meerwaarde van het Koninkrijk. In de weg van het geloof in Christus kunnen in die zin scheppingsgaven ook nader tot ontplooiing komen en gaan functioneren in de dienst aan het Koninkrijk<sup>152</sup>.

---

<sup>151</sup> Hier ligt o.i. een belangrijke scheidslijn tussen esoterische stromingen, die in het huidige New Age-tijdperk zich afstemmen op ‘kosmische genezende energieën’, en de kerk van Jezus Christus, die door het geloof toegang vindt tot het (her)scheppende werk van Gods Geest. Zie voorts 6.5.

<sup>152</sup> Veenhof spreekt hier van een “typisch reformatorisch accent”, waarbij “herstel ook kritiek en correctie inhoudt” (*Charismata* 238).

In het licht van de weergegeven reflectie maken we de volgende korte, evaluatieve slotopmerkingen. Tegen de achtergrond van het bovenstaande stellen de Linns God en zijn schepping o.i. wel erg eenzijdig in elkaars verlengde. Bij Parmentier gaat naar onze mening de schepping te soepel over in verlossing en voltooiing. Bennett stelt naar ons idee ‘scheppende energie’ en krachten van het Koninkrijk te onduidelijk op één lijn. Kraan benadrukt terecht Gods genade in Jezus Christus als de weg die leidt tot de zegeningen van zijn Koninkrijk, maar bij hem zijn de marges van het ‘natuurlijk leven’ wel erg krap. De tussenpositie die Maddocks en MacNutt ieder op eigen wijze lijken in te nemen, doet o.i. het meeste recht enerzijds aan de (resterende) genezende potenties van het geschapen leven en het werken van de Geest daarin, anderzijds aan het vernieuwende en helende werk van de Geest op het geloof in Christus, als teken van Gods komende Koninkrijk.

## HOOFDSTUK 3. DOROTHY KERIN

### 3.1 Inleiding

In het Zuid-Engelse plaatsje Groombridge, in de buurt van Tunbridge Wells, op de grens van de graafschappen Kent en Sussex, bevindt zich het medisch centrum Burrswood. In dit kleine ziekenhuis, dat zichzelf aanduidt als ‘A Christian Hospital and Place of Healing’, wordt de dienst der genezing gepraktiseerd in nauwe samenwerking met medische en paramedische beroepsgroepen. In het volgende hoofdstuk gaan we hierop uitgebreid in.

De praktijk van Burrswood kan niet los gezien worden van het leven en de visie van zijn stichtster, Dorothy Kerin (1889-1963), die in haar ‘homes of healing’ de dienst der genezing beoefende en die op de sfeer, het gedachtegoed en de werkwijze van het huidige Burrswood een sterk stempel heeft gedrukt.

In dit hoofdstuk introduceren we Kerin met een korte levensschets en een karakterisering van haar bediening. Vervolgens zoeken we een antwoord op de bij dit deel van het onderzoek behorende vragen. We geven de onderzoeksvragen hieronder weer; eerst de hoofdvraag, vervolgens drie gespecificeerde deelvragen:

*B. Hoe functioneerde de dienst der genezing in theorie en praktijk binnen de ‘homes of healing’ van Dorothy Kerin?*

*B/1. Wat is de context, waarbinnen de dienst der genezing in Kerins huizen plaatsvond?*

*B/2. Van welke achterliggende concepten ging Kerin uit bij de beoefening van de dienst der genezing?*

*B/3. Welke methoden hanteerde Kerin bij de uitoefening van haar genezingsbediening?*

### 3.2 Dorothy Kerin: een kennismaking

#### 3.2.1 Haar leven

Dorothy Kerin wordt 28 november 1889 geboren in het Londense voorstadsje Walworth (later deel van het Londense stadsdeel Southwark) in een gezin van vijf kinderen. Vanaf haar twaalfde levensjaar, na het overlijden van haar vader, verslechtert haar gezondheid. Het gezin verhuist naar het armere Londense Herne Hill (stadsdeel Lambeth). Dorothy krijgt difterie. Een langdurige opeenvolging van allerlei kwalen, o.a. longontsteking en

borstvliesontsteking, ontaardt in longtuberculose, waardoor ze vanaf 1907 tot aan haar uiteindelijke genezing, vijf jaar later, aan bed gekluisterd is. Zij wordt opgenomen in verscheidene ziekenhuizen, verpleeghuizen en sanatoria. De voortschrijdende tuberculose gaat gepaard met longbloedingen, suikerziekte en maagzweren als complicaties. Eind 1911 wordt buikvliesontsteking geconstateerd. De laatste twee weken van haar ziekbed, in februari 1912, is ze doof, blind en vrijwel voortdurend bewusteloos t.g.v. een hersenvliesontsteking. In dit laatste stadium geraakt Kerin, naar zij later meedeelt, in visionaire toestand. Tot grote verbazing van de omstanders, die op haar heengaan wachten, wordt ze op 18 februari wonderlijk genezen.

De oudste weergave van de gebeurtenissen rond haar genezing, volgens de schrijver verbatim opgetekend uit Kerins mond, maar door haar (latere) biografen zelden genoemd of aangehaald, vinden we bij de medisch specialist Edwin Lancelot (Hopewell) Ash in diens boek *Faith and Suggestion* (28-35)<sup>1</sup>. Hij nam Kerin drie dagen na haar genezing mee naar zijn huis, opdat ze rust zou kunnen vinden. Zij bleef zes weken bij hem. Zijn boek, dat niet gedateerd is, moet gepubliceerd zijn kort na Kerins genezing, daar Kerin in haar *Message* van 30 juni 1912 reeds eraan refereert<sup>2</sup>.

Ook Rev. J.L. (Logan) Thompson, baptistenpredikant en vriend van de familie Kerin, brengt na haar genezing een geschreven verslag van haar herstel uit, dat naar zijn zeggen teruggaat op Kerin zelf. Kerin heeft zes weken bij hem en zijn vrouw thuis verbleven, waarschijnlijk volgend op haar verblijf bij dokter Ash. Thompson publiceerde het verhaal van Kerins genezing in verschillende delen van de wereld, o.a. in zijn boekje *London's Modern Miracle*, dat uitgegeven moet zijn in of kort na 1914<sup>3</sup>.

Het relaas van Kerins genezing, met de daaraan voorafgaande en daarop volgende gebeurtenissen, staat voorts uitvoerig beschreven in het eerste deel

---

<sup>1</sup> Ash was vooral beroepsmatig geïnteresseerd in “het geval Dorothy Kerin”, daar hij bezig was met de voorbereidingen van zijn boek over de invloed van de wereld van de geest op gezondheid en genezing, toen het herstel van Kerin hem ter ore kwam. De genezing van Kerin kreeg in zijn boek een belangrijke plaats.

<sup>2</sup> De tekst van Kerins *Message* is opgenomen in het appendix bij dit hoofdstuk.

<sup>3</sup> Uit *London's Modern Miracle* wordt duidelijk, dat Thompson daarvoor het boekje *Dorothy* uitgegeven moet hebben, dat thans niet meer te achterhalen valt en waarvan *London's Modern Miracle* waarschijnlijk een uitgebreidere versie is. In *London's Modern Miracle* geeft Thompson de inhoud van een aan hem gerichte brief van Dr. Ash weer, gedateerd 24 januari 1914, waarin deze hem meedeelt dat hij Thompsons boekje gelezen heeft (23). Wanneer Ash met dit boekje *Dorothy* bedoelt, moet *Dorothy* uitgegeven zijn vóór begin 1914 en *London's Modern Miracle* daarna. Van het exemplaar van *London's Modern Miracle*, waarop wij de hand konden leggen, ontbreekt de omslag met daarop de eventuele gegevens van plaats en jaartal van uitgave.



van haar autobiografie, *The Living Touch*, en wordt samengevat aan het begin van het tweede deel, *Fulfilling*.

Op een bandopname, gemaakt tegen het einde van haar leven, geeft Kerin nogmaals haar getuigenis. Tenslotte vinden we Kerins genezing verhaald in Evelyn Waterfields *My Sister Dorothy Kerin*. Getuigenverklaringen betreffende Kerins genezing van andere omstanders vinden we vermeld bij Ash, Thompson en in het appendix<sup>4</sup> bij *The Living Touch*. Kerins huisarts, dr. Norman, bevestigt haar onverwachte genezing in de *Daily Chronicle* van 21 februari 1912.

Het verhaal van Kerins genezing vertoont parallellen met gegevens uit het verhaal van de opwekking van het dochttertje van Jairus zoals beschreven bij de evangelist Markus (Mk.5:41vv). We noemen de (door een engel visionair gegeven) opdracht op te staan: “Dorothy, your sufferings are over. Get up and walk” (Ash 29; Thompson 3, 13; Kerin, *Touch* 11, *Fulfilling* 15), de herstelde capaciteit om te lopen en de hernieuwde behoefte aan voedsel. Wanneer Kerin later in haar leven in bedekte termen over haar genezing sprak, duidde zij zichzelf aan als “Jairus’ dochter”, hetgeen erop duidt dat zij haar herstel als een opwekking uit de dood interpreteerde. Het raam ter gedachtenis aan Kerins genezing in de huidige kerk van Burrswood toont een afbeelding van het betreffende evangelieverhaal<sup>5</sup>.

Het is onduidelijk, of we van Kerins genezing of van haar opwekking uit de dood moeten spreken. Volgens Thompson waren op de avond van 18 februari 1912 haar ademhaling en hartslag 8 minuten lang gestopt, voordat zij tekenen van leven begon te vertonen (2). Ditzelfde gegeven komt voor in het namens zeven ooggetuigen, die die avond in Kerins kamer aanwezig waren, door één van hen geschreven en door allen ondertekende verslag, dat te vinden is bij Ash (23-27) en bij Thompson (8-12). In Kerins eigen verslag in *The Living Touch* wordt echter van een langdurige afwezigheid van hartslag en ademhaling geen melding gemaakt. Moeder Kerin spreekt in haar relaas wel van het stoppen van ademhaling en hartslag, maar de ademhaling komt daarin weer voorzichtig op gang “after a few moments” (Kerin, *Touch*, Appendix 54). De beschrijving van Kerins uiterste toestand door haar zuster Evelyn Waterfield maakt duidelijk dat er nauwelijks hartslag was, maar geeft geen informatie over de tijdsduur: “Mother felt her pulse and said there was scarcely a flutter (...)” (39).

---

<sup>4</sup> In sommige edities is dit Appendix A.

<sup>5</sup> Overigens was Kerin -anders dan het 12-jarig dochttertje van Jairus- ten tijde van haar genezing een jonge vrouw van 22 jaar. “But with this young woman one senses that adolescence was not yet complete, that the long years of cruel illness had slowed her maturity” (Furlong 31).

Het meest opvallende in de berichten over Kerins herstel is de snelle, zichtbare verandering in haar lichamelijke conditie. Kerin zelf schrijft over de morgen na haar genezing:

“When I got up, my mother and friends, who knew that I had been like a skeleton the day before, were amazed to see that my body was in a perfectly normal condition; all discoloration had entirely disappeared, and I was quite plump, my bones being covered with firm, healthy flesh – all this in the space of twelve hours”(Touch 13).



De bandopname met Kerins getuigenis uit haar laatste levensjaren voegt aan de beschrijving van haar geestelijke ervaringen op de rand van de dood een opvallend detail toe, dat in de andere bronnen ontbreekt, nl. dat Kerin voorafgaande aan het bevel op te staan de vraag krijgt, of zij tot het leven terug wil keren om een taak te verrichten:

“I seemed to be going somewhere with a definite purpose, when suddenly I was aware of a lovely Form clad in dazzling white. He was coming towards me and I knéw it was Jesus. He said: ‘Dorothy, will you go back and do something for Me?’ To which I answered: ‘Yes, Lord.’ Then it was that I was commanded to get up and walk” (*From Acorn*, side B).

Enkele weken na haar genezing krijgt Kerin naar eigen zeggen de volgende visionaire opdracht, haar gegeven door een hemelse vrouwfiguur<sup>6</sup>:

“The Lord has brought you back to use you for a great and privileged work. Many sick will ye heal in your prayer and faith. Comfort the sorrowing! Give Faith to the faithless!”<sup>7</sup>

In het verslag van Ash en Thompson worden de woorden “Many sick will ye heal in your prayer and faith” gevolgd door Kerins opmerking “She [de vrouw uit het visioen] did not say by or through your prayer and faith, but ‘in’ ”, waarmee Kerin o.i. wil benadrukken, dat de vervulling van de haar aangezegde belofte volkomen Gods werk zal zijn. Dit komt overeen met haar visie, dat zij in de dienst der genezing slechts “kanaal” is (zie 3.3.1).

Kerin verhaalt in haar autobiografie, hoe kort hierna Christus haar zelf haar ontmoet:

“I experienced the unspeakable joy and privilege of beholding the Holy Master’s face. (...) He held His hands over me, and in the palm of each there shone a wonderful red jewel. Then the Master spoke: ‘Go and tell My children what I have done, that they be not asleep when I come to judge the quick and the dead. Take no thought for tomorrow, for I will provide.’”<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Dat Kerin in deze vrouw waarschijnlijk Maria zag, moge blijken uit haar beschrijving van het attribuut dat de vrouw in haar rechterhand draagt, “a beautiful Annunciation lily” (Ash 34).

<sup>7</sup> Ash 34; Thompson 15. In Kerin, *Touch* 17v en *Fulfilling* 19 luidt de formulering van het tweede gedeelte: “In your prayers and faith many sick shall you heal; comfort the sorrowing; (and) give faith to the faithless.”

<sup>8</sup> *Touch* 24vv. Het gebeuren wordt, verteld door Kerin, ook weergegeven bij Thompson 33v.

De rest van Kerins leven is in te delen in drie periodes van ieder 17 jaar<sup>9</sup>.

De *eerste* is een tijdvak van voorbereiding en innerlijke groei (1912-1929), waarin Kerin zich kan wijden aan gebed, geestelijke lezing en meditatie<sup>10</sup>. In het begin van deze periode vinden nog twee wonderlijke genezingen plaats. Nadat zij door een hardhandige beroving een schedelbasisfractuur en een scheur in het trommelvlies van haar linkeroor heeft opgelopen, wordt zij 30 september 1913, na op haar ziekbed bovendien een blindedarmonsteking te hebben gekregen, na visionaire ontmoetingen met Christus voor de tweede maal genezen (Kerin, *Touch* 27-33).

In een door Thompson aangehaalde, niet gedateerde bijdrage van Kerin aan het blad *Confidence* noemt zij deze tweede genezing nog wonderlijker dan haar eerste, omdat bij haar tweede genezing de Heer zelf kwam en haar oprichtte. Zij beschrijft de ontmoeting met Hem als volgt:

“He stood in a numberless circle of angels and held His pierced hand over a number of people, amongst whom were many friends, some unknown to me, others I recognised. I think they represented those who had been praying for me, and whose prayers He had heard and graciously answered” (Thompson 37).

Een derde genezing, die eveneens gepaard gaat met een visionaire ervaring van Christus, volgt op 29 oktober 1913, enkele weken nadat Kerin door een maagzweer ernstig ziek is geworden. Beide nieuwe genezingen (en de omstandigheden daaromtrent) zijn behalve door Kerin zelf beschreven door getuigen<sup>11</sup>. Evenals de eerste genezing betekenen de tweede en de derde een zeer snel plaatsvindend en volkomen herstel van haar lichaam. Evenals op haar eerste genezing een visionaire opdracht volgde, gaan ook de tweede en derde genezing vergezeld van een opdracht te getuigen van het verkregen herstel (zie 3.4.2).

Russell (28v) vermeldt nog een genezing die ongeveer 4 jaar na de genoemde tweede en derde plaatsvindt ten huize van Mrs. Cammell te Londen, waar Kerin genezen wordt uit een toestand van koorts, nadat zij de Heer de woorden heeft horen spreken: “My little beloved, arise”<sup>12</sup>.

Haar periode van voorbereiding heeft Kerin voor een groot deel doorgebracht in het huisgezin van Dr. Langford-James -anglicaans priester gespecialiseerd in mystieke theologie, die haar geestelijk begeleider wilde zijn-, diens vrouw en twee inwonende oudere zusters. In het begin van haar

---

<sup>9</sup> We volgen hier Maddocks, die deze periodes karakteriseert als resp. het tijdvak van “the obedience of preparation”, van “the obedience of ministry” en van “the obedience of looking forward” (*Vision* 3v, 276vv).

<sup>10</sup> Davidson Ross, *Dorothy*, 43; Kerin zelf spreekt van “a considerable period of waiting upon God in prayer” (*From Acorn*, side B).

<sup>11</sup> In: Kerin, *Touch* 60-85 en Thompson 34vv.

<sup>12</sup> De woorden komen overeen met die uit Hooglied 2:10; ze laten iets zien van de mystieke liefdesband die Kerin met Christus ervoer (zie 3.3.1).

verblijf bij hen (te Enfield, op 8, 9 en 10 december 1915: ze was toen 27) ontvangt zij stigmata in resp. handen, zijde en voeten, welke door verschillende getuigen zijn beschreven<sup>13</sup>. Kerin treedt hiermee in de sporen van anderen, die vóór haar stigmata ontvingen, zoals Franciscus van Assisi (1224) en Catharina van Siena (1375)<sup>14</sup>.

Uiteindelijk betreft ze op 39-jarige leeftijd haar eerste 'home of healing', een pand in Ealing (Londen), waar zij zieken opvangt en verzorgt. In dit huis, naar de aartsengel der genezing 'St. Raphael' genaamd, begint een *tweede* periode van 17 jaar (1929-1946). Dit huis wordt wegens ruimtegebrek spoedig aangevuld met een tweede huis in de buurt, 'Chapel House' genaamd, hetwelk later wordt uitgebreid met een vijftal andere panden in dezelfde straat. Kerins huizen worden ingewijd door bisschoppen van de Anglicaanse Kerk. Haar tweede huis verkrijgt het predikaat 'nursing home'. Kerin omringt zich met een medische (verpleegkundigen, artsen) en kerkelijke (priesters) staf. Een unieke samenwerking tussen geneeskunde en kerk in de dienst der genezing vangt aan.

Na de oorlog wordt een landelijk gelegen behuizing aangekocht in Speldhurst (Kent), waar zij haar 9 aangenomen kinderen, allen oorlogswezen en als baby geadopteerd in 1941/2<sup>15</sup>, ruimer kan onderbrengen. Hiermee vangt een *derde* periode van 17 jaar aan (1946-1963). Enige tijd na aankoop van het huis te Speldhurst komt het nabijgelegen landhuis Burrswood te Groombridge eveneens in handen van Kerin (1948). De huizen in Londen worden verkocht. Eerst neemt het huis in Speldhurst, later Burrswood de rol van de huizen in Londen over. Na tal van uitbreidingen wordt Burrswood in 1960, nadat Kerin zich visionair geleid heeft geweten tot de bouw, voorzien van een nieuwe kerk, de 'Church of Christ the Healer', de enige anglicaanse kerk, die gewijd is aan de dienst der genezing.

Op 26 januari 1963 sterft Kerin aan een verslechterde hartconditie, na in de laatste jaren van haar leven in het buitenland (o.a. Zweden en de VS) van de dienst der genezing te hebben getuigd. Op haar sobere graf op het kerkhof

---

<sup>13</sup> Van 13 getuigen zijn geschreven getuigenissen overgebleven, Farr, *Will You* 26; zie voorbeelden bij Arnold, *Dorothy* 32-37; Ernest, *Life* 69v (met afdruk van een originele brief); Ernest, *Teaching* 9-14 (met afdrukken van 5 brieven); Maddocks, *Vision* 70vv.

<sup>14</sup> Het is niet onmogelijk dat ook Kerin, wanneer zij rooms-katholiek was geweest en niet anglicaans, mede op grond van de combinatie van haar stigmata en het verrichten van genezingen later heilig was verklaard, zoals recentelijk nog met Francesco Forgione (Padre Pio) is gebeurd.

<sup>15</sup> Kerins ervoer de adoptie als goddelijke opdracht (Kerin, *Fulfilling* 77; Furlong 46).

van St. John's te Groombridge staat de haar geliefde tekst uit Psalm 127: "He giveth His beloved sleep".

### 3.2.2 Haar bediening

De driefvoudige opdracht die Kerin na haar eerste genezing ontving: "Many sick will ye heal in your prayer and faith. Comfort the sorrowing! Give Faith to the faithless!" heeft zij vooral na de opening van haar eerste 'home of healing' in 1929 kunnen volvoeren. In *Fulfilling* beschrijft zij het resultaat van haar bediening tot dan toe aldus: "So many come to Chapel House and carry away new love for its Master and new trust in Him, as well as new thankfulness for the healing He has given. The dim eyes which have been blessed with renewed sight ... deaf ears that have heard again... bed-ridden invalids who have gone away on their feet... troubled spirits and darkened minds that have found light and peace..."<sup>16</sup>

Overigens was Kerin ook in de daarvóór liggende jaren van voorbereiding reeds met haar opdracht bezig. Arnold schrijft met betrekking tot deze periode: "All through these years of withdrawal and preparation, she never ceased to exercise her God-given ministry of healing. By means of a correspondence (...) she helped many whose lives had been shattered by problems arising out of the unnatural conditions of home life that prevailed during the war years. By no means the least part of her ministry consisted in renewing the faith of those whose belief in a God of Love had been destroyed by their war experiences, and among these were not a few priests" (*Dorothy* 56).

Wat het eerste aspect van haar driefvoudige taak, het *genezen van de zieken*, betreft: het was Kerins bedoeling om naast *The Living Touch* en *Fulfilling* nog een derde boekje te schrijven over "the countless number of healings which have gone unrecorded, the many instances of miraculous intervention attributable only to the love of God and passing man's understanding."<sup>17</sup> Ook haar geestelijk begeleider, dr. Langford-James, heeft ooit een mogelijke toekomstige publicatie aangekondigd van nauwkeurig verslagen wonderen, waarvan hij en zijn vrouw getuigen waren geweest gedurende Kerins verblijf bij hen<sup>18</sup>. Geen van beide publicaties is ooit tot stand gekomen. In zijn *The*

---

<sup>16</sup> 44. De weergegeven puntjes zijn van de hand van Kerin zelf. Waarschijnlijk wilde ze haar verwondering ermee onder woorden brengen, getuige de gecompriëerde weergave van Ps.118:23, waarmee de betreffende zin eindigt: "'The Lord's doing' and 'marvellous in our eyes'."

<sup>17</sup> *Fulfilling* 160. Kerin had uiteindelijk gepland het boek te schrijven in het voorjaar van 1963. Het zou gaan heten *Out of an Acorn, an Oak* (Arnold, *Dorothy* 226v). Haar dood op 26 januari 1963 heeft dit plan doorkruist.

<sup>18</sup> In zijn Voorwoord uit 1931 op *The Living Touch* (editie 1965, vii). Langford James had daarbij wonderen op het oog die *aan* Kerin geschied waren. Iets verderop

*Church and Bodily Healing* geeft Langford-James, die in het jaar van uitgave Kerin 14 jaar lang van dichtbij heeft meegemaakt, het resultaat van haar voorbede voor zieken weer met de woorden: “[T]hey recover or their state is bettered, as countless letters testify” (143). Bij Russell (120) noemt hij als effect van Kerins gebeden uit die dagen “the cure of hypochondriacs, border-line cases, and other diseases, both nervous and organic, cancer, ulceration, growths, paralysis, blindness, tuberculosis, asthma, and so on.” Vermeldingen van genezing en herstel vinden we her en der verspreid in de boeken over het leven van Kerin, beschreven of weergegeven door Kerin zelf, door haar naaste medewerkers, door andere biografen of door herstellende patiënten.

We geven ter illustratie hier enkele getuigenissen weer, eerst een van de weinige van de hand van Kerin zelf, daarna die van een patiënt(e), vervolgens die van de dochter van een patiënte. De beschrijvingen geven tegelijk enig inzicht in Kerins wijze van werken (zie 3.5).

Kerin verhaalt dat één van haar aangenomen kinderen, Priscilla, bij een paardrijles door haar pony op de weg is geworpen. Er worden röntgenfoto’s gemaakt, waarvan de arts Kerin uiteindelijk telefonisch verslag doet: “Finally we had his report: there was a fracture [of the skull], and the medical prognosis was that if there were no complications it would take some six or seven weeks to heal. I was kneeling by the child’s bed, she was semi-conscious and had complained of ‘big headache’. She was restless and feverish, and as I knelt by her side praying that God would touch her, I felt His power upon me, and laid my hands on her head. I was conscious of the Saviour’s Presence. Later Priscilla opened her eyes and said, ‘Mummy, did Jesus tell you to do that? cause all fwee headaches have gone – all fwee of them.’ She fell into a deep and perfect sleep, and in the morning there was no evidence of any injury except a very bruised eye. She appeared to be quite well, asking for food and wanting to get up. When the doctor came he was amazed and said that he had always hoped to see a miracle.”<sup>19</sup>

Een gewezen patiënt(e) schrijft in een brief aan Kerin (aangehaald in Arnold, *Dorothy* 177): “I shall never forget that moment when I knelt in ‘our’ lovely Church and felt His Power through your hands on my head – it seemed like an electric current. Just before you came to me, my head seemed to be lifted up to look at the Crucifix and it seemed to be shining, so golden and bright, as if the whole power of the sun was behind it, and as you came towards me, the light seemed to envelop you too. It was too bright for me to keep my eyes open. As I went back to my seat, I knew with complete and absolute certainty, not that the lump had gone (that came later), but that whatever the outcome, it was all right. (...) Then just before you asked the Priest to give the Blessing, quite unconsciously

---

in zijn Voorwoord spreekt hij echter ook over zieken die gedurende de periode van Kerins verblijf in zijn huis *door bemiddeling van Kerin* geholpen zijn en over wier herstel “abundant testimony” bestaat.

<sup>19</sup> Kerin, *Fulfilling* 110v. Ook Farr, die getuige van de betreffende genezing was, beschrijft het voorval (in *Will You* 74).

I put my hand where the lump had been, and lo! And behold!, it had gone in the 'twinkling of an eye,' and 'I was every whit whole!' ”

Het getuigenis van de dochter van een andere patiënte –de dochter was een medewerkster van Kerin- laat zien, dat genezing in Kerins bediening ook een andere vorm kon aannemen dan lichamelijk herstel: “When my mother became very ill (...), my one longing was that she might come to Burrswood (...) Of course, the first desire was that a physical miracle might happen, and my mother, who loved and trusted Dorothy, began to grow stronger (...) When, quite soon, her strength began to go, she seemed to be given something to take its place, which we could only know as ‘the peace of God which passeth understanding.’ (...) One evening (...) she told Dorothy that she had heard His call, and she wanted to prepare herself for her journey. During five weeks that followed we felt that with Dorothy’s help and prayers, she was just preparing herself and waiting for Him to fetch her. (...) Although God did not give her the miracle we had hoped for, He had given her an inward peace and understanding which was a great privilege to witness. When her last day came she rallied from a coma to receive the Blessed Sacrament, and to thank God in audible tones for all His blessings to her.”<sup>20</sup>

Met het oog op het  *vertroosten van treurenden*  beschrijft Maddocks Kerins bediening als volgt: “The sorrowing as well as the sick sought her out in their thousands. Many, many tragic cases were brought to her. Some (...) had a happy outcome. Others did not. She stayed with people in their grief and they stayed with her while the tragedies of their lives were healed or at least lessened” (*Vision* 217). Als bijzonder aspect van Kerins bediening kan genoemd worden dat zij stervenden hielp in vrede en zonder vrees heen te gaan. Überhaupt was het wegnemen van zorg en vrees een opvallend onderdeel van haar werk.

Volgens Kerins opvolger te Burrswood, dr. Aubert, die jarenlang onder haar gewerkt had als arts, was in Kerins visie  *het brengen van geloof aan niet-gelovigen*  het belangrijkste aspect van haar drievoudige opdracht<sup>21</sup>. De ervaring van Christus’ (helende) aanwezigheid, bemiddeld door Kerin, leidde, evenals we dat zien gebeuren in de evangeliën en de Handelingen, dikwijls tot geloof of geloofsverdieping. Een duidelijke illustratie daarvan is te vinden in het leven van Ruth Farr -later medewerkster van Kerins - die zich na haar herstel en verblijf te Chapel House gedrongen voelde zich te laten dopen en confirmeren<sup>22</sup>. Russell schrijft over Kerin: “[M]iracles of

---

<sup>20</sup> Miss Edith Caudwell, in: Kerin, *Fulfilling* 158v.

<sup>21</sup> Blijkens een toespraak van Aubert, gehouden in Canada. Zie Farr, *Will You* 103 en Aubert 25, 43.

<sup>22</sup> Farr, in: Kerin, *Fulfilling* 130. Andere voorbeelden zijn te vinden in dankbrieven aan Kerin, zoals aangehaald in Russell 105 (“[All you did] helped me in so many ways, but most in a spiritual renewal”) en Arnold, *Dorothy* 174v (“All I can say is that you have brought me nearer to our Lord than I have ever been”).



healing do not appeal to her so much as those other miracles of conversion, which have been the result of her ministrations. (...) she makes converts without talking about church or religion. (...) she will lead them straight into the forgiving and healing presence of God. Whilst some go away rejoicing merely because they have been healed in body, many more do so rejoicing in spirit because she has helped them to exchange the mental anguish of sin and unbelief for that of joy and peace in believing” (32). Dat Kerin en haar personeel bij het ‘brengen van geloof’ niet met vele woorden evangeli-seerden, wordt bevestigd door Furlong: “[The Christian belief] was never in any way thrust upon patients; it was simply there for them to draw upon or lean upon if they wished to do so” (44).

Welbeschouwd kan heel Kerins drievoudige bediening worden samengevat als ‘het brengen van Christus’. Frank Drake, die Kerin leerde kennen rond de ziekte en het sterven van zijn zoon en later pastor werd aan Kerins zijde, zegt het op grond van eigen ervaring zo: “Many people have been cured of sickness, often of ‘incurable’ sickness, through the prayers and ministrations of Dorothy Kerin. But she never, never, (I am sure) primarily brings them healing. She brings them Christ. This then is her (...) gift, that Christ Himself (...) honours her presence, accompanies her into the life of the patient (...).”<sup>23</sup>

Kerins drievoudige opdracht vormt nog steeds de drijfveer achter het leven en werken te Burrswood (zie het volgende hoofdstuk).

### **3.3 De context van Kerins genezingsbediening: houding, entourage, sfeer**

Kerins genezingsbediening werd volgens haar biografen uitgeoefend:

- vanuit geestelijke gerichtheid op Christus;
- in een houding van liefde voor de zieke;
- in een entourage van schoonheid;
- in een werksfeer van professionele coöperatie tussen geneeskunde en kerk;
- binnen een werkgemeenschap op geestelijke grondslag;
- in kritisch-loyale verbondenheid met de Anglicaanse Kerk;
- met oecumenische openheid voor andere kerkgenootschappen.

We lichten de genoemde aspecten hieronder toe.

---

<sup>23</sup> Drake 36; vgl. Arnold, *Dorothy* 20: “She possessed to a supreme degree the ability to bring Christ the Healer to souls.” Vgl. ook Kerins ‘chaplain’ in Chapel House, die als één van haar belangrijkste gaven noemt “the way in which she is able to make her patients realize the presence of the Lord” (Russell 199).

### 3.3.1 Geloof, afhankelijkheid en gehoorzaamheid

Furlong kenschetst Kerin in haar relatie tot degenen die haar hulp zochten als een vrouw “who believed in the presence of Christ more, perhaps, than she believed in more ordinary reality and who looked at their problems in the light of that conviction” (58). Zij schrijft voorts: “It was this sense of relationship to Christ that permeated her whole attitude to healing” (77). Uit beschrijvingen van Kerin komt het beeld naar voren van iemand, die vanuit de intense en voortdurende omgang met God haar pastorale werk verrichtte. Zij kan een mystica genoemd worden, begiftigd met de gaven van “mental prayer” en “infused contemplation” (Langford-James bij Russell, 121), die de eenheid met God ervoer en ingrijpende religieuze ervaringen heeft gekend als uittredingen uit het lichaam<sup>24</sup> en levitatie (Russell 120).

Maddocks vergelijkt Kerin met Theresa van Avila, Hildegard van Bingen, Catharina van Siena en Julian van Norwich (*Vision* 49-58); ook Arnold plaatst haar naast grote mysticae uit het verleden en schrijft: “So far as we can tell, Dorothy Kerin was led by the Spirit through the stages of mental prayer to contemplation and to a unitive prayer of such intimacy that we can only believe that she *knew* what the Saints have described as the Spiritual Marriage” (*Dorothy* 30).

Kerins betrokkenheid op God kende een christocentrische toespitsing: zij beleefde haar geloof als een persoonlijke verhouding met Jezus Christus, die zij “The Beloved” noemde en die “the one absorbing interest”<sup>25</sup> van haar leven vormde. Haar identificatie met Hem resulteerde in het ontvangen van de stigmata (zie 3.2.1 en 3.4.3.3 sub c). Haar verwachting van genezing had alles te maken met haar geloof dat Jezus als de Opgestane heden dezelfde is als ten tijde van zijn omwandeling op aarde.

Twee uitspraken uit haar latere jaren illustreren de relatie tussen Kerins (persoonlijk doorleefd) geloof in de opstanding en haar verwachting van genezing: “Today I stand here, all unworthy and sinful as I am and dare to say to you, in the presence of God and all the company of Heaven, that I have seen Jesus; I have heard His voice, I have felt His touch - and I know that Jesus Christ is the same yesterday, today and forever.”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Terwijl twee broers van Kerin zich aan het front bevonden, had zij tijdens de Eerste Wereldoorlog gedurende haar voorbeden uittredingservaringen, waarin zij stervenden op de slagvelden van Vlaanderen bijstond (zie Arnold, *Dorothy* 55; Farr, *Will You* 31; Ernest, *Life* 66; Maddocks, *Vision* 3, 127. Arnold (*Dorothy* 44) maakt evenals Farr (*Will You* 31) melding van de mogelijkheid, die Kerin bezat, om ook in andere situaties bij het bidden voor anderen uit haar lichaam te treden.

<sup>25</sup> John Gayner Banks, psycholoog en frequente gast in Kerins verpleeghuis, in Russell 227.

<sup>26</sup> Uit een toespraak voorafgaande aan een genezingsdienst in de Kerk van St. Martin-in-the-Fields, Londen, op 15 mei 1958, weergegeven bij Davidson Ross, *Dorothy* 101.

“If we had eyes to see, and ears to hear, we should see (...) miracles happening among us today (...). So many of us follow [our Lord] to the Cross and there we pray to a dead Jesus still hanging on the Cross. My friends, if we could only see, and know, that Jesus did not stay on the Cross, but went into the Resurrection Life to which He is calling each one of us!”<sup>27</sup>

Gericht op God/Christus cijferde Kerin zichzelf weg. Ernest schrijft: “She gave herself unsparingly to all who asked to see her; she was regardless of her own fatigue day or night if anyone could be helped by her presence.”<sup>28</sup> Kerins devies luidde: “channels only” (Davidson Ross, *Dorothy* 123). Zij wilde slechts “a piece of pipe” (Davidson Ross, *Dorothy* 90, 123) zijn in de handen van haar Heer. Een uitspraak uit het tweede deeltje van haar autobiografie is typerend voor deze houding:

“I pray that those who read this little book, may lose sight of Dorothy Kerin, who is nothing, who has nothing, who can do nothing, except offer herself to God, as a bit of pipe, through which He can pour Himself.”<sup>29</sup>

Het is deze zelfde houding die zij innam in haar genezingsbediening. Dorothy Arnold vermeldt dat Kerins toespraken in Zweden in 1960 en 1961, voorafgaande aan de direct daarop volgende diensten van handoplegging, steeds met woorden van de volgende strekking werden afgesloten:

“I believe that some of you may be coming to receive the Laying-on-of-Hands. In so doing, let us be quite clear that we are obeying our Lord’s command, and unless you can come with faith believing you are going to touch the hem of His garment, do not come, because Dorothy Kerin has no gift to give you: she is only God’s instrument. There is only one Healer, and that is our Lord Jesus Christ (...).”<sup>30</sup>

Bisschop Maddocks karakteriseert Kerin als een vrouw die de visionaire opdrachten die zij gedurende haar leven ontving (o.a. de opdracht te getuigen van hetgeen Christus in haar leven gedaan had, zie 3.4.2) steeds gehoorzaam is geweest, ook al bracht deze gehoorzaamheid lijden met zich mee. Bisschop Bardsley noemt haar leven “a story of progressive obedience” (in Davidson Ross, *Dorothy* 11). Kerin zelf verwoordde het op rijpere leeftijd aldus: “During the long years of my life, through the grace of God, I have come to know that obedience is the golden key which unlocks the door to

---

<sup>27</sup> Uit een toespraak tot een diocesane conferentie uit 1958, weergegeven bij Ernest, *Dorothy Kerin* (interneteditie zonder paginering).

<sup>28</sup> *Life* 74. Russell spreekt in dit verband over haar “desire for sacrifice” (190v).

<sup>29</sup> *Fulfilling* 26; vgl. haar antwoord aan een bisschop die met de woorden “I think you can help us” haar hulp inriep voor de zieke vrouw van een geestelijke: “No, I can’t; but I know Someone who can” (Burrswood News 30, August 1998, 4).

<sup>30</sup> *Dorothy* 206v. Soortgelijke woorden zijn ook elders in de biografische bronnen te vinden.

every true spiritual experience, and I humbly believe it is the most important thing in the life of all Christians” (*From Acorn*, side A). In haar gehoorzaamheid spiegelde Kerin zich aan Christus, van wie zij -doelend op zijn strijd in de hof van Getsemane- zei: “Obedience was the secret of our Lord’s triumph. It was not the Cross that was so important, but His implicit obedience to His Father’s will” (Arnold, *Dorothy* 152). Deze gehoorzaamheid nam in het leven van Kerin de bijzondere vorm aan van gehoorzaamheid aan gegeven leiding in allerlei situaties. “The prayer transcending all others, which was constantly on Dorothy’s lips and in her heart, ‘Lord, do with me as Thou wilt in any and every way’, resulted in such a degree of sensitivity on her part to the least promptings within her soul of the Holy Spirit that she was able instantly to obey God’s guidance as He unfolded to her His pattern for her life and work” (Arnold, *Dorothy* 7; vgl. idem 65).

Het beeld dat Kerins omgeving van haar geestelijke houding schetst, plaatst haar in een sfeer van heiligheid. Het is achteraf moeilijk vast te stellen in hoeverre het geschetste beeld beïnvloed is door een hagiografische tendens. Uitingen daarvan lijken we op het spoor te komen, wanneer we de weergave van Kerins boodschap door haar biografen onderling vergelijken. Deze tendens leidt ertoe, dat aspecten, die in de ogen van haar biografen minder passend zijn, worden weggelaten of veranderd. We handelen hierover uitgebreid in 3.4.5. In de onderhavige paragrafen geven we slechts weer wat Kerins tijdgenoten over haar gezegd en geschreven hebben, in het besef dat het door hen gegeven beeld hier en daar geflatteerd kan zijn.

### 3.3.2 *Liefde voor de patiënt*

Kerins biografen benadrukken de persoonlijke liefde en zorg die zij voor haar patiënten/confidenten ten toon spreidde. Bisschop Bardsley schrijft: “Genuinely and sacrificially she cared for people - not just *en masse* but one by one. And she was prepared, however tired or ill she might be, to devote her complete attention, her time and her compassion to their needs. People knew, when they met her, that she genuinely cared for them.”<sup>31</sup> Davidson Ross geeft als volgt de indruk weer van zijn ontmoetingen met Kerin: “There are moments when her entire being reflects the immense love and compassion that fill her when confronted with pain and suffering (...). As we put before her our own troubles and problems and open to her the secret places of our hearts, we realise that it is this unifying power of love, drawing its strength and inspiration from the Divine Love, which enables her to give to each one of those who come seeking her aid the exact measure suited to their need of the moment” (*Dorothy* 18v).

---

<sup>31</sup> In: Ernest, *Teaching* 46; vgl. Russell 37: “She contrives to make you feel that it is *you* and *you only* who matters.”

Eenzelfde houding van liefde en aandacht voor het individu vroeg Kerin ook van haar staf. Chavchavadze vermeldt de richtlijn, die Kerin haar personeel voorhield m.b.t. het verwelkomen van gasten te Burrswood: ““Every guest’, she said, ‘who walks into the house must be received with utmost love and courtesy; you never know when it is the Lord Himself who has come as a special guest’” (*Dorothy* 52).

### 3.3.3 *Schoonheid en vrede*

Kerins huizen werden gekenmerkt door een entourage van schoonheid. Zij schafte voor de inrichting van haar huizen (inclusief de kapellen) uitsluitend mooie artikelen van hoge kwaliteit aan. Haar speurtochten in antiek- en rommelwinkels naar voorwerpen die zij kon gebruiken voor de aankleding van haar huizen gaven haar veel voldoening (Furlong, 54, 71). De kerk van Christ the Healer op het terrein van Burrswood richtte zij in in de stijl van de Italiaanse renaissance. Kerin motiveerde haar gedrag met de gedachte dat voor God alleen het beste goed genoeg is (Arnold, *Dorothy* 72v) en dat schoonheid één van Gods eigenschappen was<sup>32</sup>. Bovendien geloofde zij in de therapeutische kracht van schoonheid<sup>33</sup>. Men kan zich afvragen, in hoeverre zij met deze geestelijke motivatie onbewust de bevrediging van een begrijpelijke behoefte aan ‘aards’ genoegen legitimeerde en troost en compensatie zocht voor de zwaarte van haar taak<sup>34</sup>.

Behalve door schoonheid kenmerkten Kerins huizen zich ook door een vredige atmosfeer. Over het Burrswood in Kerins dagen schrijft Davidson Ross: “ [W]e are aware of the peace which lightens this lovely house; there is an atmosphere of tranquility and hope which is almost tangible” (*Dorothy* 19).

### 3.3.4 *Samenwerking geneeskunde en kerk*

Als meisje en jonge vrouw heeft Kerin gedurende haar ziektes regelmatig met artsen en verpleegkundigen te maken gehad. In *The Living Touch*

---

<sup>32</sup> Russell 133. Reeds in het Oude Testament ligt een relatie tussen Gods karakter en de schoonheid en zorgvuldige aankleding van de plaats waar Hij gediend en vereerd wordt. Vgl. Brueggemann, *Theology* 425vv.

<sup>33</sup> Russell schrijft in 1937 dat het motto in Kerins verpleeghuis Chapel House schijnt te zijn: “If God’s children must suffer for a while, then let their surroundings be a little paradise” (56).

<sup>34</sup> Vgl. Furlong 79v: “Her uniqueness in other respects must have made her more conventional pursuits (her passion for shopping [...], her children’s parties, her country walks, etc.) a real solace, a sheet anchor of sanity in a world which at other times was rocked by the encounter with God and the Devil, with ecstasy and suffering.”

beschrijft zij, hoe zij 1½ jaar na haar eerste genezing door een gewelddadige beroving ernstig ziek op bed is komen te liggen (zie 3.2.1). Een verpleegkundige en de opgeroepen huisarts zijn in haar nabijheid, wanneer zij visionair Christus ziet verschijnen. Eerder wonderlijk genezen, stelt zij Hem vanuit gevoelens van onzekerheid de vraag naar de legitimiteit van de aanwezigheid van medisch personeel aan haar huidige ziekbed:

“I think I was silently asking Him whether it was right for me to have a doctor and a nurse after He had healed me before so marvellously. He said: ‘Yes, I would not have thee exalted above other men, but as a daisy growing in the garden’” (*Touch* 29).

Aldus bevestigd past Kerin later in haar verpleeghuizen het principe van coöperatie tussen geestelijke en medische disciplines als een vaste lijn toe. “The policy is that religion and medicine work hand in hand.”<sup>35</sup> Na registratie van Chapel House als verpleeghuis prijken op de lijst van ondersteuners de namen van zowel geestelijken (onder wie de aartsbisschop van Canterbury) als de namen van medici<sup>36</sup>, waarmee een patroon voor de toekomst wordt uitgezet: “This act set a pattern and a method of working from then onwards. It laid the foundation for the Burrswood of today and the unique interworking in equal partnership which occurs there.”<sup>37</sup> In haar huizen wordt Kerin bijgestaan door verpleegkundigen en priesters terwijl op huisartsen veelvuldig en op medisch specialisten regelmatig een beroep wordt gedaan.

Voor Kerin gold, dat ook de conventionele geneeskunde een middel was in de handen van God. In een vraaggesprek met ITV Independent Television op 8 maart 1962 vermeldt zij dat in haar verpleeghuis van “all God’s means” gebruikt wordt gemaakt: artsen, chirurgie, medicijnen en gebed<sup>38</sup>. Hetzelfde geldt nog steeds voor het Burrswood van vandaag, waar naast pastores artsen, verpleegkundigen, fysiotherapeuten en psychotherapeuten deel uit-

---

<sup>35</sup> *Fulfilling* 64. Op een bandopname uit de laatste jaren van haar leven gebruikt Kerin deze zelfde woorden en voegt er vervolgens aan toe: “We have abundant proof that when you have these two great powers working together in complete harmony, there are no limits to what God can and does do” (*From Acorn*, side B).

<sup>36</sup> De namenlijst is te vinden in Kerin, *Fulfilling* 42v.

<sup>37</sup> Maddocks, *Vision* 210. Furlong (24v) spreekt in dit verband van “a place (...) far ahead of its time”.

<sup>38</sup> Chavchavadze 76. Welbeschouwd betekent deze positie een enorme ontwikkeling vergeleken bij de bijbelse traditie, waar i.v.m. een exclusieve betrokkenheid van de gelovigen op Jahweh, ook in zaken van ziekte en gezondheid, het raadplegen van artsen slechts zelden wordt vermeld en dan ook nog op negatieve toon (2 Kron.16:12; Mk.5:26). Slechts in het apocriefe boek Wijsheid van Jezus Sirach worden arts en geneesmiddelen als gaven van God getekend en worden het raadplegen van de dokter en het gebruik van medicijnen aanbevolen naast gebed, omkeer en offerande (hoofdstuk 38). Zie voorts 5.2.5.

maken van het onderling nauw samenwerkende therapeutische team (zie het volgende hoofdstuk).

Arnold ziet Kerins invloed nog verder reiken, wanneer zij schrijft: “It is no exaggerated claim that her [Kerin’s] pioneer work in establishing a fruitful partnership between doctors, nurses and the clergy in all her Homes of Healing did much to revolutionise the attitude of medicine towards religion, and to make accepted their successful co-operation in the field of psychosomatic illnesses” (*I have blessed* 88; vgl. *Dorothy* 81v).

Wanneer wij later in deze studie in het spoor van Burrswood zullen spreken over mogelijke samenwerking van geneeskunde en dienst der genezing, dan doen we dat in het besef dat in de Nederlandse situatie het samenbrengen van geneeskunde en godsdienst -anders dan voor Kerin- verre van vanzelfsprekend is. Over mogelijke verschillen tussen de Nederlandse en Britse context spraken we reeds in 1.4. Noodzakelijke reflectie op de samenwerking van dienst der genezing en geneeskunde met hun geheel verschillende achterliggende werkelijkheidsmodellen volgt in 6.4.

### 3.3.5 Geestelijke werkgemeenschap

Nadat haar gebouwen in Londen waren verkocht (zie 3.2.1) en alle personeel op één plaats werkte, bouwde Kerin de groep van haar (niet gehuwde) medewerksters uit tot een geestelijke gemeenschap, waarin elk lid van gelijk belang was: “All the staff, whether they be nurses or part of the house or outdoor staff (...) are one body and family called into service of our Lord. There is no difference in degree or standing among any of the staff, whether their work be sweeping the floors or dressing the altar (...)”<sup>39</sup>. De gemeenschap werd gecentreerd rond de gehoorzaamheid aan Christus: “Anything that undermined the spirit of service was to her an offence” (Chavchavadze 43). Hoewel binnen de gemeenschap lang en hard gewerkt moest worden, was Kerins personeel bereid de door haar verlangde inzet en gehoorzaamheid op te brengen, temeer daar Kerin zelf daarin een voorbeeld gaf<sup>40</sup>.

### 3.3.6 Verhouding tot de gevestigde kerk

Kerin groeide op binnen de Anglicaanse Kerk. Van jongs aan nam zij deel aan het kerkelijk leven van haar parochie. In haar latere visie op genezing

---

<sup>39</sup> Uit een toespraak van Kerin, weergegeven bij Chavchavadze 48v.

<sup>40</sup> Vgl. Kathleen (Burke-Collis), verzorgster van Kerins kinderen, die over Kerin schrijft: “ (...) a leader to the finger-tips, with dynamic driving force, and expecting, therefore getting, only the uttermost from all, yet with such gentle humility and love that she won the hearts of all those with whom she came in contact (...)” (in: Arnold, *Dorothy* 123).

sloot Kerin zich aan bij de opvattingen van deze kerk. Zij zag de dienst der genezing niet als een solistische, maar als een voluit kerkelijke aangelegenheid. In een toespraak uit 1962 (*Address*) zegt ze:

“The divine healing that we are seeking is the divine healing which is to be found within the Church of Christ our Lord. It is a sacrament which is sponsored and authorised by our archbishop and all our bishops. It is a ministry which is finding its rightful and lawful place back into the Church today. And it is to the Church we are to come seeking for this great gift of God.”

In haar genezingsdiensten was altijd een priester aanwezig om (mede) de dienst te leiden. Ten tijde van haar werkzaamheden in Chapel House ontving zij van de aartsbisschop van Canterbury, dr. Lang, de zegen. Hij gaf haar de opdracht de boodschap, haar door Christus toevertrouwd, in de wereld te verkondigen en sanctioneerde het gebruik van de handoplegging in Kerins bediening (Arnold, *Dorothy* 83).

Kerin leefde in de tijd dat de dienst der genezing in de Anglicaanse Kerk ingang begon te vinden. Het was haar verlangen, dat de kerk Christus' opdracht om te genezen moedig verder ter harte zou nemen.

In een kritische ingezonden brief in de *Church Times* van 27 juni 1958 schrijft zij, reagerend op het verschijnen van het rapport over de dienst der genezing vanwege de aartsbisschoppen van Canterbury en York<sup>41</sup>, waarvoor ook zij geïnterviewd was, het volgende: “Christ commanded his disciples to preach the gospel and to heal the sick. These were the two pillars on which His Church was founded. My own life and work are living witnesses of what can be done to heal all manner of sickness and all manner of disease. Through Christ's power and in fulfilment of His promises, my own experience shows that, when we really believe in the power of the Spirit, are prepared and ready to offer ourselves and can learn to do so in love, obedience, discipline, courage and patience, then our Lord works His miracles of love and healing just as surely today as He did two thousand years ago. If our Church is to live, it must restore its ministry of healing with all the faith, courage and resources at its command. It fails to do so at its peril” (Chavchavadze 54).

Tot aan de laatste jaren van haar leven heeft Kerin ervoor geijverd, dat de dienst der genezing terug zou komen in de kerk. Tijdens een toespraak in Zweden spreekt ze de woorden: “Now it is a challenge to every Christian to bring back this gift of our Lord Jesus into the Church *for that is its home, that is where it belongs.*”<sup>42</sup>

Kerin noemde zichzelf een trouwe en overtuigde dochter van de (anglicaanse) kerk. Zij geloofde -zeker op latere leeftijd- op orthodoxe wijze

---

<sup>41</sup> Bedoeld wordt het rapport van de aartsbisschoppelijke commissie *The Church's Ministry of Healing* (Gusmer 23vv).

<sup>42</sup> Weergegeven in Farr, *Will You* 79; cursivering van ons, HdV.



in de verzoening door Christus' bloed als openbaring van Gods liefde, waardoor zondige mensen worden gered en recht voor God kunnen komen te staan (Russell, passim). Tegelijk ging zij in haar visie op kerkelijke zaken haar eigen weg en nam zij ten opzichte van de kerk een kritische positie in, m.n. als het ging om exclusieve pretenties, formele kerkelijke handelingen zonder inhoudelijke dekking en benauwende geloofsstructuren. Russell spreekt in dit verband van haar "broad outlook and occasional levity" (131). Kerins biografen vermelden graag haar loyaliteit, maar laten haar kerk-kritische houding onderbelicht.

Reeds in haar *Message in The London Budget* van 1912 (zie 3.4.1.1 en appendix bij dit hoofdstuk) doet Kerin enkele kritische uitspraken ("I do not believe much in sermons", "Christianity as it is expressed in the various fellowships and organisations (...) seems to me largely a religion without love"), die niet zonder reden door haar biografen worden weggelaten (zie 3.4.5: Excurs 1).

Haar afkeer van preken blijft ook op latere leeftijd bestaan. Ook haar openheid naar andere geloofsgroepen, die reeds kort na haar genezing in haar boodschap van 1912 te horen is ("[My spiritual experience] is for the good of humanity (...) irrespective of religion and creeds"; "There are many paths. There are many prophets"), klinkt in latere jaren door. Russell schrijft in 1937: "She believes that in the teaching of the Church of England is to be found the Royal Highway. 'But', she adds, 'there are surely many and various paths which lead to Him.'"<sup>43</sup>

Uiterlijke kerkelijke handelingen zonder inhoudelijke dekking roepen Kerins verzet op. In haar boodschap van 1912 zegt ze, "that we do not need systems and service and rituals", daar in de Geest ieder persoonlijk toegang tot God heeft. Ook spreekt zij uit dat religieuze afzondering van de wereld niet nodig is. In deze zelfde boodschap klinkt haar klacht, dat er genoeg klagerige godsdienst is geweest. In een visioen, waarvan zij de inhoud weergeeft in *The Living Touch* (40-45), zijn het zingende en wierook brandende priesters en acolieten in een grootse kathedraal, die geen oor hebben voor de tijding van Jezus' spoedige wederkomst en haar naar buiten werpen. In ditzelfde visioen ziet zij monniken en nonnen die hun lichaam geweld aandoen, maar niet verder komen op hun weg naar de hemel.

Maatgevend is voor Kerin een houding van geloof en gehoorzaamheid aan de wil van God. Deze houding bepaalt haar persoonlijke positie t.o.v. de kerk: "(...) she prefers complete detachment from all things, even holy things, so that she may have the liberty of spirit to do only God's will. True she is a churchwoman but she has a feeling that even church membership may become a bondage interfering with her love-slavery for her Lord" (Russell 33). Geloof en gehoorzaamheid zijn eveneens bepalend voor Kerins visie op het kerkelijke en religieuze leven. Belangrijker dan woordenwisselingen onder christenen en het pogen God te begrijpen noemt zij

---

<sup>43</sup> Russell 205. Kerins openheid kan ook worden afgelezen aan de titelpagina van *The Living Touch*, waar onder elkaar worden afgedrukt -door Kerin op Christus betrokken- dichtregels van de Indiase hindoeïstisch-syncretistische dichter Tagore en een strofe uit een hymne van de Engelse christelijke dichter F.W.H. Myers.

geloven in zijn Zoon en Hem vertrouwen in het duister zowel als in het licht (Russell 134v). Het zich richten op de wil van God ziet zij als “the point of true union for all homes, all religions, all peoples” (Russell 85).

### 3.3.7 Oecumenische openheid

In het verlengde van het voorgaande moet de oecumenische openheid genoemd worden, waarmee Kerin haar bediening uitoefende. In *The London Budget* van 30 juni 1912 vertelt zij, dat de boodschap die van haar genezing uitgaat (kerk)grenzen overschrijdt: “I am asked if I think that this message will be universal, open to all sects, denominations, creeds, and races. It occurs to me that something like that must happen. There will be one great body formed – one great family. This idea appeals to me.”<sup>44</sup> Deze ruime en oecumenische opstelling is zij steeds trouw gebleven. Chavchavadze beschrijft haar als een vrouw, die vanuit haar geloof in de oecumene de behoefte gevoelde tot verandering van dogmatische regels, welke kerken van elkaar gescheiden houden (73). Kerins buitenlandse reizen aan het einde van haar leven brachten haar in contact met vertegenwoordigers van tal van kerkgenootschappen, waardoor haar verlangen tot oecumenische samenwerking en heling van de gescheidenheid van de kerken verder werd versterkt.

Een bezoeker van het Burrswood in Kerins dagen (1952) schrijft: “From the Visitors’ Book and in other ways I realized anew something of the range of her appeal. Of many nationalities and of many faiths, people have come from many countries (...).”<sup>45</sup> Davidson Ross verwondert zich in de jaren vijftig over het grote aantal geestelijken van verschillende denominaties dat de diensten te Burrswood bezoekt<sup>46</sup>. Als gevolg van Kerins buitenlandse missies kwam de toestroom van bezoekers van allerlei nationaliteit en achtergrond naar Burrswood verder op gang. Kerin schiep behagen in de vele verschillende tradities en nationaliteiten binnen de door haar opgerichte ‘Chapel House Fellowship’ (thans ‘Fellowship of the International Friends of Burrswood’), waarin zij vrienden en sympathisanten van haar werk verenigde.

---

<sup>44</sup> Zie 3.4.1.1 en appendix bij dit hoofdstuk. Uit het taalgebruik wordt niet duidelijk of Kerin hier interkerkelijke of interreligieuze samenwerking op het oog heeft.

<sup>45</sup> G.F.C Searle, in: Kerin, *Fulfilling* 23v.

<sup>46</sup> *Dorothy* 72; vgl. idem 76: “We are impressed, deeply impressed to find that sectarianism does not exist at Burrswood.”

### 3.4 Kerins denkbeelden

Hoewel Kerin zelden onderwees met woorden<sup>47</sup>, heeft zij in de beide deeltjes van haar autobiografie, in toespraken, in brieven aan de 'Fellowship' en in haar antwoorden tijdens vraaggesprekken voldoende materiaal achtergelaten om een beeld te kunnen verkrijgen van haar boodschap en haar denkbeelden m.b.t. genezing. We geven haar ideeën hieronder kort samengevat weer. Tussen haakjes vermelden we de aanduiding van de paragraaf, waarin we de betreffende denkbeelden nader toelichten.

Vanwege het aanbreken van een nieuwe tijd verwacht Kerin genezing op geloof en gebed (3.4.1). In het verlengde hiervan spreekt zij over de opdracht die zij ontving om mensen op te roepen tot omkeer met het oog op de komst van Christus in heerlijkheid (3.4.2). Vooral in haar latere uitlatingen zien we bij Kerin een principiële aandacht voor het lijden als mogelijk passend bij Gods diepere bedoelingen (3.4.3). Tenslotte stelt zij i.v.m. genezing het zoeken van de wil van God en de rustige overgave daaraan boven de gerichtheid op eigen verlangens (3.4.4).

#### 3.4.1 Een nieuwe tijd van genezing

##### 3.4.1.1 De boodschap van 1912

Op 30 juni 1912, ruim vier maanden na haar eerste genezing en 3½ maand nadat een hemelse vrouwfiguur haar haar drievoudige opdracht had gegeven (zie 3.2.1), vertelt Kerin op de voorpagina van het Britse weekblad *The London Budget* voor het eerst over de betekenis van haar genezing. Haar relaas wordt door een stenografe uit haar mond opgetekend en als *A Message from the "Miracle Girl"* van Kerins handtekening voorzien.

Daar deze boodschap bij Kerins biografen altijd onvolledig en meestal met fouten wordt weergegeven (zie 3.4.5: Excurs 1), hebben we de integrale inhoud van het oorspronkelijke artikel uit *The London Budget*<sup>48</sup> opgenomen in een appendix bij dit hoofdstuk, waarnaar we hier verwijzen.

---

<sup>47</sup> Arnold, *Dorothy* 188: "Dorothy rarely taught through the medium of words. The power of her 'teaching' resided in example"; vgl. idem 190, 196.

<sup>48</sup> Met dank aan de huidige directeur van Burrswood, Dr. Michael Harper, en Burrswoods archivaris, Mrs. Angela Hughes, die een leesbaar exemplaar van het oorspronkelijke artikel voor ons wisten te achterhalen.

In haar boodschap heeft Kerin o.i. de volgende hoofdzaken te melden:

- 1) Zij ziet haar genezing als een middel, waardoor God de mens geestelijk opheft en de wereld tot Zich terughaalet<sup>49</sup>. Zij weet zich uitgekozen om de helende kracht van de Geest openbaar te maken. Haar boodschap gaat de hele wereld aan, ongeacht godsdienst, geloofsrichting of ras: er wordt één universeel lichaam gevormd.
- 2) De inhoud van haar boodschap is de belofte van genezing voor zieken, troost voor treurenden en geloof voor wie geen geloof heeft.
- 3) Deze boodschap staat tegen de achtergrond van de verwachting van een spoedig aanbreken van een nieuwe tijd van geestelijke schoonheid, heerlijkheid en grote zegen, waarin Gods Koninkrijk op aarde wordt ingeluid. Tegelijk benadrukt Kerin dat de gemeenschap met het Oneindige hier en nu reeds mogelijk is, dat het Koninkrijk der Hemelen reeds onder ons is met kracht, schittering, vrede, vreugde, onbezorgdheid en geluk.
- 4) Volgens Kerin is haar boodschap afkomstig van Christus, die zich vandaag evenzeer de Levende betoont als toen Hij op aarde was.
- 5) De inhoud van haar boodschap wordt werkelijkheid voor wie zich openstelt voor het geestelijke, de gehechtheid aan het vergankelijke prijsgeeft en het gebed beoefent. Daarvoor zijn geen (godsdienstige) systemen of rituelen nodig. Wie echter de aangeboden erfenis van God verkwist, moet rekenen op spoedige vergelding.

Samengevat: Kerin verkondigt i.v.m. het spoedig aanbreken en reeds dóórbreken van Gods Koninkrijk op aarde een universele belofte van genezing, troost en geloof door de werkzaamheid van de levende Christus voor ieder die breekt met het vergankelijke, zich geestelijk openstelt en bidt.

#### 3.4.1.2 De boodschap van 1914

Soortgelijk aan maar beknopter dan haar boodschap uit 1912 is de boodschap die Kerin in 1914 verwoordt aan het begin van het eerste deel van haar autobiografie *The Living Touch* (en die zij samenvat aan het begin van haar tweede deel *Fulfilling*). Zie de weergave in het appendix bij dit hoofdstuk.

---

<sup>49</sup> Kerin gebruikt hier de moeilijke te verstane woorden “to redeem the world”. Bedoelt zij dat door haar genezing mensen worden teruggebracht tot God (zie ook het 5<sup>e</sup> punt)? In de visie van Kerin lijkt haar genezing zowel een teken ter bemoediging te zijn als een oproep tot omkeer (beide aspecten zullen we i.v.m. het wonder opnieuw tegenkomen in hoofdstuk 5).

In vergelijking met haar boodschap uit 1912 legt Kerin in 1914, puntsgewijs weergegeven, de volgende accenten:

- 1) Zij ziet haar genezing als bedoeld voor de versterking van het geloof van de mens in goddelijke genezing. Zij weet zich uitgekozen om te getuigen van Gods werken. Haar boodschap gaat niet meer expliciet de universele mensheid aan, maar wordt gepresenteerd als een bescheiden bijdrage ("in some small degree") aan de geestelijke opbeuring van hen die tasten in het duister.
- 2) De inhoud van haar boodschap is Gods blijvende zorg voor gezondheid en welzijn van ziel en lichaam (waarbij lichamelijke gezondheid volgt op genezing van de ziel, die op haar beurt gevonden wordt door gemeenschap met God).
- 3) Kerin verwacht genezing en een grote toevloed van de Heilige Geest. Deze verwachting is voor haar gegrond in de wetenschap dat Christus nog steeds dezelfde is als tweeduizend jaar geleden, in de nieuwtestamentische genezingsbeloften, in Christus' kruisdood waardoor de gaven van de Geest verworven zijn, en in de overtuiging hier en nu reeds binnen te kunnen treden in het erfdeel van God.
- 4) Kerins boodschap gaat volgens haar terug op God, die haar de opdracht tot verkondigen gaf.
- 5) De inhoud van haar boodschap wordt werkelijkheid voor wie de barrières van ongeloof en wereld-gelijkvormigheid afbreekt, een houding van berusting opgeeft, zich in geloof openstelt, bidt en Gods wil doet.

Samengevat: Tegen de achtergrond van de voortgaande werkzaamheid van Christus, van de nieuwtestamentische genezingsbeloften, van Christus' kruisdood en van de mogelijkheid in het heden reeds deel te hebben aan de erfenis van Gods Koninkrijk getuigt Kerin van Gods blijvende zorg voor gezondheid van ziel en lichaam voor diegenen die breken met wereld-gelijkvormigheid, zich in geloof openstellen en bidden.

Kerins boodschappen van 1912 en van 1914 komen qua strekking groten-deels overeen. Beide boodschappen spreken i.v.m. het aanbreken van Gods Koninkrijk over de verwachting van genezing door de werkzaamheid van Jezus Christus en roepen in verband daarmee op tot omkeer en gebed. Terminologisch treden er echter belangrijke verschuivingen op. In 3.4.6 (Excurs 2) gaan we hierop nader in.

### 3.4.2 De komst van Christus

Kerins verkondiging van een nieuwe tijd van genezing staat in eschatologisch perspectief. In de visioenen die zij rond elk van haar drie genezingen (zie 3.2.1) ontvangt, worden drie opdrachten gegeven, die verwijzen naar de wederkomst:

1. “Go and tell My children what I have done, that they be not asleep when I come to judge the quick and the dead. (...)”;
2. “(...) Tell them the time is at hand when I shall come in Glory to gather Mine elect, and the faithful will I carry as lambs in My bosom. (...)”;
3. “Dorothy, I would have thee go and tell My children what I have wrought in thee. Many there are who will not believe, but I say, bitter is the cup of tribulation which they shall drink. (...) My Bride do I call, she will hear My voice, and will not slumber, for lo! the time is at hand when I shall come in Glory to gather Mine elect, and the faithful will I carry as lambs in My bosom. (...)”<sup>50</sup>

Uit deze op haar genezingen volgende visionaire opdrachten kan geconcludeerd worden dat de aan Kerin geschiede genezingen eschatologisch geduid worden. Zij staan niet op zichzelf, maar verwijzen naar Jezus en diens komst in heerlijkheid ten oordeel en roepen met het oog daarop op tot omkeer<sup>51</sup>. Hetzelfde geldt waarschijnlijk voor de genezingen, die Kerin overeenkomstig haar ‘basisopdracht’<sup>52</sup> zelf zou verrichten. Deze betekeniscontext sluit nauw aan bij de betekeniscontext van de genezingen van Jezus en zijn leerlingen in de evangeliën en Handelingen der Apostelen, waar genezing meestal voorkomt in het kader van de prediking van de komst

---

<sup>50</sup> Kerin, *Touch*, resp. 25, 31 en 37. Reeds eerder dan in *The Living Touch* vertelde en beschreef Kerin haar visioenen en de drie begeleidende opdrachten; deze worden weergegeven door Thompson, resp. 34, 37 en 38, met enkele textuele verschillen t.o.v. de hierboven afgedrukte tekst. Bij Thompson vinden we ook het commentaar van Kerin op de derde opdracht: “I feel strongly that, while we are rejoicing in this beautiful Advent message, we cannot fail to realise the awful solemnity and sacredness of what, perhaps, may be His last warning-call before He comes. May the prayer and wish of our hearts be – ‘Even so, come, Lord Jesus, Amen’ – (Rev. xxii, 20).”

<sup>51</sup> Kerin kreeg haar visionaire opdrachten aan de vooravond van een tijdsgewricht waarvan wel beweerd wordt dat het apocalyptische trekken vertoont. Haar genezingen en begeleidende opdrachten ontving zij in 1912 en 1913, kort voor het begin van de Eerste Wereldoorlog. Tijdens haar actieve leven viel de economische malaise van de dertiger jaren, gevolgd door de Tweede Wereldoorlog. Hoe we de opdrachten van Kerin ook interpreteren, er kan een zekere contextuele parallelle geconstateerd worden met de (impliciete) opdrachten tot prediking in Mk.13:10 en Op.14:6, die gesitueerd worden tegen de achtergrond van verdrukking en oordeel.

<sup>52</sup> “Many sick will ye heal in your prayer and faith” (zie 3.2.1).

van het Koninkrijk dan wel de verschijning van de Messias en verbonden is met de oproep tot bekering en geloof met het oog op het naderende oordeel (zie 5.3.7.1 en 5.3.7.3).

Overigens heeft Kerin in haar genezingsbediening op dit eschatologisch perspectief geen bijzondere nadruk gelegd. Haar medewerkster en biograaf Ruth Farr merkt n.a.v. de hierboven onder 2 geciteerde woorden op: “The words ‘the time is at hand’ are open, of course, to interpretation and must be thought of in terms of the eternal. Dorothy interpreted the words ‘is at hand’ as meaning ‘in our lifetime’ (...). Since it was and is a matter of interpretation, Dorothy did not make this reference to the Second Coming the main platform of her message to the world, nor was she instructed to do so. She obeyed the instruction to tell the world by writing the message into her first book, where it remains for all to see. It never became part of her public utterances. In these she was preoccupied with the message in its more immediate interpretation; that is, the need for every person to come to terms with God and his own soul, since we do not know at what hour our souls may be required of us.”<sup>53</sup>

### 3.4.3 Aandacht voor het lijden

Ruth Farr ziet in vergelijking met Kerins publicatie kort na haar genezingen, *The Living Touch*, in Kerins latere onderwijs een verdieping optreden in de vorm van aandacht voor het blijvende lijden. Zij verklaart deze verandering als mogelijk voortkomend uit Kerins ervaring van de stigmata, uit haar omgang met gelovige mensen die niet genazen of uit een persoonlijke ontmoeting met de Heer: “The change that followed was a very significant one, for it became a central part of her teaching on the subject of Divine Healing and it was to separate her, in a sense, from many others who were and are working in this domain” (*Divine Healing* 8).

#### 3.4.3.1 Het mysterie van het lijden

Kerin heeft, hoewel zelf meermalen wonderlijk genezen, in haar eigen leven aan den lijve ervaren, dat lijden een integraal onderdeel van het bestaan

---

<sup>53</sup> *Will You* 19v. Op de titelpagina van *The Living Touch* benadrukt Kerin beide aspecten, het meer onmiddellijke, existentiële aspect van Christus’ komen in het heden en het aspect van zijn wederkomst, met na elkaar geciteerde dichtregels van resp. Tagore (“Have you not heard His silent steps? He comes, comes, ever comes”) en Myers (“Surely He cometh, and a thousand voices / Call to the Saints and to the deaf and dumb [...]").

vormt. Tot haar laatste gesproken woorden behoort de uitspraak “Mine is the Way of the Cross” (Arnold, *Dorothy* 24; *Introduction* 6).

Haar eerste wonderlijke herstel in 1912 vindt pas plaats na vijf jaar volkomen bedlegerigheid. Na deze genezing wordt haar visionair meegedeeld: “Many rebuffs will you have, but remember you are thrice blessed: His grace is sufficient for thee. He will never leave thee.”<sup>54</sup> Haar tweede genezing van het letsel ontstaan door een gewelddadige beroving in september 1913 vindt niet dadelijk plaats, maar in twee etappes, na een kritieke conditie van 30 dagen. Na deze tweede genezing krijgt ze te horen, dat de tegenslagen nog niet over zijn. Opnieuw ontstaat, oktober 1913, een ernstig en pijnlijk ziekbed, waarvan ze uiteindelijk geheel geneest. Maar ook daarna blijft de waarschuwing klinken voor verdere tegenslagen. Midden in een periode van maandenlange geestelijke troosteloosheid ontvangt ze december 1915 de zeer pijnlijke stigmata; haar ervaringen van mystieke verlichting en eenwording brengen een keerzijde van lichamelijke zwakheid en lijden met zich mee. Luchtaanvallen tijdens de Eerste Wereldoorlog en nachtenlange voorbedes voor slachtoffers aan het front vergen van Kerin hun lichamelijke tol. In 1918 ondergaat ze voor een blindedarmontsteking een operatie zonder dat Christus ditmaal op bijzondere wijze intervenueert. In 1921 wordt ze tijdens een nieuwe periode van geestelijke donkerheid en troosteloosheid slachtoffer van de griep epidemie die over Europa raast. In 1922 belandt ze in een sanatorium, echter zonder dat tuberculose wordt geconstateerd. Furlong vat Kerins lichamelijke gezondheids-toestand tijdens haar jaren van voorbereiding als volgt samen: “Throughout these years she suffered dreadful physical health. She was the victim of heart trouble, of mysterious haemorrhages from her lungs (X-ray plates revealed no trace of tuberculosis), headaches, influenza and ‘chills’” (37). In haar verpleeghuis Chapel House loopt Kerin tenslotte door grote werkdruk en zelfverwaarlozing een longontsteking op, welke haar dicht bij de dood brengt.

Men mag aannemen, dat deze weg van genezing en persoonlijk lijden Kerins visie op genezing uiteindelijk sterk bepaald heeft. Zich achteraf bezinnend op de hierboven genoemde heftige ziekte, die haar trof tijdens haar werkzame periode in Chapel House, schrijft zij: “Why God should have permitted this to happen at a time when I was so needed in the home was quite beyond my understanding. There was a reason, however, and in these weeks *the mystery of pain and suffering* was constantly in my mind. None of us can fully understand it, nor shall we while we are still on earth.”<sup>55</sup>

Met het raadsel van het lijden werd Kerin eveneens geconfronteerd doordat sommige van haar patiënten stierven aan hun ziekte.

Arnold geeft het door Kerin opgeschreven verhaal weer over Alan, aankomend priester, die in Chapel House aan een ernstige ziekte uiteindelijk vol overgave overleed. Farr refereert in *Will You Go Back?* aan Margaret, een jonge vrouw van 15 jaar, die naar Burrswood kwam en van wie Kerin de overtuiging kreeg, dat zij niet zou genezen. Zij is uiteindelijk vredig overleden (zie Davidson Ross,

---

<sup>54</sup> *Touch*, 18. In het verlengde hiervan ligt de haar gegeven boodschap, dat bij het vervullen van haar missie eerst het kruis moet komen (*Touch* 24).

<sup>55</sup> *Fulfilling* 58; cursivering van ons, HdV.



*Margaret*). Eenzelfde lot onderging Robin, een jonge patiënt lijdend aan de ziekte van Hodgkin, met wie Kerin contact onderhield. Ook hij is uiteindelijk in vrede heengegaan (zie Drake, *Thy Son Liveth*). Russell beschrijft de geschiedenis van Louie, een jonge vrouw, die in Chapel House na een aanvankelijk hoopvol herstel toch stierf.

Dat een dergelijk lijden Kerin niet onberoerd liet, blijkt uit wat haar medewerksters zich later herinneren: hoe Kerin bij het verlaten van de kamer van een aan een zeer pijnlijke ziekte stervende jonge patiënte verbijsterd uitriep “Waarom, waarom?” (Furlong 59; Maddocks, *Vision* 231).

#### 3.4.3.2 De herkomst van het lijden

Volgens Kerin staat God aan onze zijde bij de bestrijding van de machten van zonde en ziekte, dat is: bij de strijd tegen de macht van het kwaad. Hoewel zij het onmogelijk vindt een alomvattende theorie van het lijden te geven, herleidt zij het lijden in algemene zin tot de komst van de zonde in de wereld, waardoor ziekte als natuurlijk gevolg is gaan optreden. God staat ziekte slechts toe, in zoverre zij het gevolg is van de zonde die Hij in zijn schepping heeft toegelaten. Ten diepste wil Hij het lijden niet: “His will is perfection – of spirit, mind and body” (Russell 127v, 221v, 224).

#### 3.4.3.3 De bedoeling van het lijden

Op het gebed om genezing hoeft volgens Kerin niet altijd genezing te volgen. Van de in sommige kringen aangehangen opvatting, dat een gebrek aan geloof ten grondslag zou liggen aan het uitblijven van genezing, hield zij zich afzijdig: “[S]he eschewed entirely some of the more popular theories. I never once heard her suggest that the patient’s lack of faith might be to blame if no physical healing followed (...)” (Farr, *Divine Healing* 11).

Kerin zag andere redenen voor het uitblijven van herstel. Om deze redenen te illustreren haalt Farr uit de biografie van Russell drie citaten van Kerin aan<sup>56</sup>.

citaat 1: “Divine healing can only come when the soul has said: ‘Lord, it matters not to me whether I live or die except thy will be done’. When the soul is thus attuned to the Divine will, the healing of the body must necessarily follow, provided that it is God’s will that it shall follow, since all those<sup>57</sup> physical and mental elements which have hitherto prevented a cure will be<sup>58</sup> removed. We know that the will of God is perfection and we

---

<sup>56</sup> In *Divine Healing* 8v, uit Russell 231v, 230 en 225.

<sup>57</sup> Russell heeft hier: “the”.

<sup>58</sup> Russell heeft hier: “will have been”.

are talking in terms of eternity. Therefore we cannot limit God to today or tomorrow or even to this life. And should we lose this body we shall have another which He will make perfect like unto His glorious body provided that we do but seek His will here and now.”

citaat 2: “You cannot hold a pistol at God’s head and tell Him that He must do this or that. For there are times when He may see that it is best for the supplicant that another blessing than that of healing be given, and there we must leave it.”

citaat 3: “Healing is of importance, but it is not of first importance<sup>59</sup>. Faith in Christ is what matters.”

We voegen daar een vierde citaat aan toe, ontleend aan een toespraak die Kerin gehouden heeft aan het einde van haar leven:

citaat 4: “It isn’t always in God’s pattern to heal physically all those who come seeking for that gift. But of one thing we may be quite certain and that is: if our hearts are ready and we come in faith, God will give us that gift that He knows us to be most in need of. Many, many have received through His grace and living power wholeness and healing, physical healing, spiritual healing. Others have come and have been given the grace to live with their disabilities. And indeed to glorify God in their sicknesses and offer their suffering in union with His, and it has been used towards the filling up of the Cup.”<sup>60</sup>

Uit deze aanhalingen wordt duidelijk dat volgens Kerin op het gebed om genezing niet altijd daadwerkelijk genezing hoeft te volgen. Dit kan in haar visie verschillende redenen hebben:

a) De persoon in kwestie is *niet volkomen afgestemd op en onderworpen aan Gods wil*; zijn genezing wordt belemmerd door preoccupatie met eigen belangen (eerste gedeelte citaat 1). Farr schrijft in dit verband: “(...) she [Kerin] knew that in many cases those who remained unhealed were standing in their own light. They were shutting out that light, as a rule, without being aware of the self-will that was causing that blockage” (*Divine Healing* 12).

We komen hier het primaire belang tegen, dat Kerin hecht aan het zoeken van de wil van God (vgl. 3.4.4). De fixatie op eigen genezing moet worden opgegeven om vertrouwend te kunnen rusten in Gods wil. Dit betekent overigens geen principiële berusting in het lijden zoals dat op de zieke afkomt, maar een rustige overgave aan Gods bedoelingen, *nadat dit lijden in gebed aan Hem uit handen is gegeven*.

---

<sup>59</sup> Russell heeft hier “the first importance”.

<sup>60</sup> Uit een toespraak in St John’s Church te Reading in 1962 (*Address*), met kleine textuele variaties ook weergegeven bij Farr (*Will You* 79v; *Divine Healing* 10) en Chavchavadze (65).

b) Gods wil is op dit moment niet genezing, daar de zieke *iets anders nodig heeft*; er mag een andere zegen dan (lichamelijke) genezing verwacht worden (citaat 2). Deze zegen kan blijkens citaat 4 zijn geestelijk herstel of de genade om met ziekte en handicap te leven<sup>61</sup>. Lichamelijke genezing kan volgen in de toekomst, hetzij aan deze, hetzij aan gene zijde van de dood (tweede gedeelte citaat 1).

Wanneer een zieke, afgestemd op Gods wil, geen genezing ontvangt, dan kan dat volgens Kerin ook betekenen dat God de zieke verder wil *vormen*.

Met haar eigen lijden heeft God in haar beleving een vormende bedoeling gehad: “I wondered sometimes why God ordained that I should suffer, but I was confident that it was for a purpose” (Kerin, *Message*)<sup>62</sup>. Haar blindheid, doofheid en bewusteloosheid tijdens haar ziekbed als jonge vrouw kon God in haar visie gebruiken door haar een geestelijke boodschap te geven: “He closed my human eyes and ears so that I might receive His message. He took my conscious self away for a time, so that I might know spiritual things” (Kerin, *Message*). De ziekte, waaraan zij later leed in Chapel House, met alle gevolgen van dien voor de dagelijkse gang van zaken in haar verpleeghuis, interpreteert zij achteraf als een ‘testing time’; ze merkt in dit verband op: “Still, all through this time God was teaching me lessons that could not have been learnt in any other way” (*Fulfilling* 60). In weer een andere moeilijke periode in haar latere leven schrijft ze: “There must be some purpose for this, for surely nothing happens to those who trust God, that is not either willed or permitted by Him” (*Fulfilling* 104).

c) Blijkens het einde van citaat 4 kan de bedoeling van het niet genezen worden volgens Kerin tenslotte zijn, dat God de ziekte gebruikt *tot zijn verheerlijking* (vgl. Jh.11:4) en, wanneer de ziekte aan God wordt aangeboden in vereniging met het lijden van Christus, “om de beker vol te maken”, nl. de beker van Christus’ lijden (vgl. Mt.20:22par; 26:39par; Jh.18:11). Kerin interpreteert hier het ziek-zijn dat in gebed aan God wordt opgedragen als een delen in het verlossend lijden van Christus *ten bate van anderen* (vgl. Col.1:24: “[I]k vul in mijn vlees aan wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus, ten behoeve van zijn lichaam, de gemeente”).

Vanuit deze achtergrond wijst zij, na het overlijden van een jonge, zieke patiënt, op Christus’ niet verhoorde bede in Getsemane: zoals God Christus’ verzoek om uitredding weigerde om op die wijze voor heel de mensheid eeuwige verlossing te bewerkstelligen, zo kan Hij ook ons verzoek om genezing weigeren en ons ziek-zijn gebruiken in zijn dienst (*Foreword* viii).

---

<sup>61</sup> Kerins zuster schrijft in dit verband: “As Dorothy always stressed, physical healing is not the only kind of comfort our Lord can give. Some of the most spectacular cases were of people who had been given the power for the first time to live with their infirmities and to glorify God through them” (Waterfield 71v).

<sup>62</sup> Soortgelijke woorden bij Ash 143.

In verband met het ziekbed van deze zelfde patiënt spreekt Kerin elders over “‘the other side of the coin’: the side where there is no physical healing, but where the offering of suffering to God reveals the most pure and lovely health we can know” (Davidson Ross, *Dorothy* 79).

Ook haar eigen lijden interpreteerde Kerin in het licht van het bovenstaande.

M.b.t. haar reeds genoemde ziekbed in Chapel House merkt zij op: “It seemed to me that this sickness was not my own, but something to be shared and thrown into the common pool of suffering, and offered perhaps in some tiny way, as a drop in the filling of the Cup” (*Fulfilling* 58v). Reeds als jonge vrouw duidde Kerin haar ziek-zijn als een ‘lijden met Christus’. M.b.t. de snelle achteruitgang van haar gezondheid gedurende het laatste halfjaar voor Kerins eerste genezing schrijft haar moeder: “In all this time she never made an impatient murmur, but often remarked that it was a privilege to suffer with Christ”<sup>63</sup>. Het ontvangen van haar stigmata ging gepaard met haar gebed dat ze, als het Gods wil zou zijn, zou mogen lijden ten behoeve van anderen<sup>64</sup>. Arnold merkt op: “All through every phase of her dedicated life she consciously linked herself with our Lord’s own intercession on the Cross, and offered up to Him on the altar of her heart the pain and suffering with which at times her Cup was filled to overflowing to be used by Him in His redemptive sacrifice for mankind” (*Dorothy* 24v).

We geven de woorden weer van een gebed van Kerin, dat na haar dood in haar handschrift werd aangetroffen in een notitieboekje. Het maakt de intentie duidelijk, waarmee zij haar lijden aan God opdroeg:

*“By the bruising of my whole life, strengthen me with sympathy for every wounded soul; and let my prayers be a balm for the wounds of thy children, that they may be healed.”*<sup>65</sup>

Farr spreekt met betrekking tot het zojuist geschetste lijden over “redemptive” of “vicarious” of “creative suffering”<sup>66</sup>. Kerin zelf heeft het over “victim souls who are called to the ennobling task of helping our Lord in bearing the sin of the whole world” en wijst op het voorbeeld van Christus die het lijden op zich nam, waardoor het werd omgezet in de heerlijkheid van Pasen (Russell 127, resp. 156). Op speciale wijze komt hier het motief van de ‘wounded healer’ in zicht<sup>67</sup>. Vanuit de geschetste achtergrond wordt

---

<sup>63</sup> E.J. Kerin in: Kerin, *Touch* 51. Vgl. Kerins opmerking in een vraaggesprek na haar genezing: “Lots of people used to say to me, ‘I do not know how you can be happy in that bed as you are. (...)’ None of them seemed to realise that to suffer in Christ was a Divine privilege and is not suffering at all!” (Ash 143; vgl. Thompson 18v).

<sup>64</sup> Uit het getuigenis m.b.t. Kerins stigmata van Dr. Fynes-Clinton, aangehaald door Ernest, *Life* 132. Kerins stigmata kunnen significantief worden genoemd voor de wijze waarop zij haar lijden verstond.

<sup>65</sup> Ernest, *Life* 129; Maddocks, *Vision* 60, 217; Chavchavadze 70.

<sup>66</sup> In resp. *Divine Healing* 9, 12; *Will You* 21 en *Will You* 84.

<sup>67</sup> Vgl. Nouwen.

duidelijk waarom Kerin zieken die niet van hun ziekte genazen, soms aanried hun lijden ten gunste van anderen aan te bieden aan God<sup>68</sup>.

Het beschouwen van lijden als gedragen ten gunste van anderen in verbondenheid met Christus komen we tegen in de rooms-katholieke traditie<sup>69</sup> (een bekend Nederlands voorbeeld is het ziekbed van Lidwina van Schiedam, 1380-1433), maar eveneens in de anglicaanse. We citeren hieronder enkele bronnen uit Kerins tijd om haar visie op ziek zijn als een delen in het lijden van Christus in breder, contemporain perspectief te plaatsen.

Hastings' *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (1921) vermeldt: "Christianity teaches the transmutation of pain. Those who love God find that all things, pain included, work for their good. As they go deeper into the experience of suffering, they make a still more wonderful discovery. In their pain they are not alone. They meet in that sequestered place Another, and He too is a sufferer. These two pains, theirs and His, draw together into the unity of one experience – He in them, and they in Him; their pain His, His pain theirs. (...) When the self is surrendered to the love of God in Christ, the sting of pain, which is sin, is taken out of it. It becomes straightway part of a life-fellowship with redeeming love. It undergoes a complete transformation. It has been taken up into the pain that is the price of the world's redemption. There is no question of diminishing the value of love's redeeming deed on the Cross of Christ. But the method of triumphant love remains. The ages reproduce the method of Calvary. The sufferings of Christ rise like a tide in the

---

<sup>68</sup> Chavchavadze verhaalt, hoe Kerin bij het ziekbed van een terminale kankerpatiënte geen antwoord had op de vraag, waarom God haar ondanks haar geloof niet genas, maar dat zij haar aanried haar pijn aan God aan te bieden voor de genezing van anderen, in het bijzonder degenen die geen geloof hadden (66).

<sup>69</sup> Sinds de twaalfde eeuw gaat men ziekte meer en meer zien als een verdienstelijk delen in het lijden met Christus (Kraan, *Opdat u* 467). Het lijden wordt gezien als straf voor de erfzonde; de lijdende mens kan door zijn lijden het lijden van toekomstige generaties verlichten (Parmentier, *Lidwina* 27, die wijst op de invloed van de lijdensmystiek ontwikkeld door auteurs als Bernhard van Clairvaux, Bonaventura en Thomas a Kempis). Een nog vrij recent rooms-katholiek document m.b.t. dit thema is de apostolische brief *Salvifici Doloris* van paus Johannes Paulus II. Hierin tekent hij de weg van de vereniging van het menselijk lijden met het kruislijden van Christus, waardoor het menselijk lijden zinvol en kostbaar wordt en het lijden van Christus wordt aangevuld. Over dit laatste schrijft hij: "Het lijden van Christus heeft het heil van de Verlossing van de wereld bewerkt. (...) Maar tegelijk heeft Christus in het mysterie van de Kerk als Zijn lichaam Zijn verlossend lijden in zekere zin voor alle menselijke beproevingen opengesteld. (...) Het betekent (...) dat de Verlossing die door de kracht van de verzoenende liefde tot stand is gebracht, voortdurend openstaat voor alle liefde die in het lijden van de mens zichtbaar wordt. In deze dimensie -de dimensie van de liefde- wordt de reeds volledig tot stand gebrachte Verlossing in zekere zin onophoudelijk voltooid" (*Heilzame Lijden* 24, cursivering van de auteur).

souls of His people (Ph 3<sup>10</sup>, Col 1<sup>24</sup>). Their sufferings take on the quality of His. They are ministerial, vicarious, sacrificial” (Volume XII, s.v. *Suffering*).

De anglicaanse geestelijke J. R. Pridie, die evenals Kerin aandacht geeft aan het lijden van niet weggenomen ziekte, schrijft in 1926: “(...) that vicarious suffering, as it is set forth in the New Testament, is not confined to the Incarnate Person of the Christ only, but it goes on also in His Body, the Church. Christ our Lord won the great victory. Sin and disease are no longer supreme. But lesser battles have still to be fought. The victory has to be made good. For His redemption of the world from the power of the enemy is a continuous process. So perhaps we may begin to understand something about the meaning of continued sickness. May it not be that some elect souls are called to the honour of sharing with Him in the gaining of the victory as well as sharing in the fruits of it?” (*The Church's Ministry* 104).

Vanuit de idee dat er een mystieke verbinding of een doorgaande lijn is tussen Christus en zijn Lichaam, de kerk, wordt de gemeente hier gezien als betrokken in Christus' verlossend lijden, dat naar de overwinning voert. In de evaluatie aan het slot van dit hoofdstuk gaan we op deze gedachte nader in.

Samenvattend kunnen we stellen, dat volgens Kerin God het gebed om (lichamelijke) genezing niet altijd verhoort. De zieke kan God in de weg staan door niet te zijn afgestemd op zijn wil. God kan de zieke een andere zegen willen geven en hem verder willen vormen. Tenslotte kan God diens ziekte gebruiken voor een hoger doel, in vereniging met het lijden van Christus. Belangrijker dan het zoeken naar lichamelijke genezing is voor Kerin het geloof in Christus en het gericht zijn op Gods bedoelingen.

#### *3.4.3.4 De erfenis van Kerins aandacht voor het lijden*

Kerins ruimte voor het lijden is heden ten dage terug te vinden in Burrswood, waar de beide polen van zowel genezing als blijvend lijden worden benadrukt (zie 4.2.5). Over Burrswood schrijft Maddocks: “Miracles continue to happen alongside great suffering and one of Dorothy's great legacies was to hold these two experiences in creative tension. (...) The holding of the miraculous with the ungoing suffering in a creative tension is handed down from the founder through each generation. The present chaplain [nl. van Burrswood] sees it as a contribution to the whole theology of the healing movement today” (*Vision* 231v).

#### *3.4.4 Zoeken van en overgave aan Gods wil*

Een van de weinige geschreven instructies die Kerin heeft achtergelaten heet ‘A little Way of Prayer’, een eenvoudige methode van gebed:

“Let us by an act of the will place ourselves in the presence of our Divine Lord, and with an act of faith ask that He will empty us of self and of all desire save that His Most Blessed Will may be done, and that it may illumine our hearts and minds.

We can then gather together ourselves and all those for whom our prayers have been asked, and hold all silently up to Him, making no special request -neither asking nor beseeching-, but just resting, with them, in Him, desiring nothing but that Our Lord may be glorified in all.

In this most simple way of approach He does make known His Most Blessed Will for us. ‘For so He giveth Himself to His beloved in quietness’.”<sup>70</sup>

Bij de bespreking van de woorden van deze tekst merkt Ernest op: “Within these few sentences is all that Dorothy herself practised; all that she shared with others” (*Life* 95).

Het eerste dat opvalt in deze instructie is de nadruk op *het zoeken van Gods wil*. Het gaat Kerin boven alles om Gods verheerlijking en het geschieden van zijn wil. Eigen wensen en verlangens vallen daarbij weg. Bij het bidden moet eerst een innerlijke *kenosis* (vgl. Maddocks, *Vision* 208) plaatsvinden, waarin men zichzelf ontledigt van eigen gedachten en verlangens. Pas in de weg van de onverdeelde gerichtheid op God ontvangen we zijn zegen. Gerichtheid op eigen wensen kan die zegen in de weg staan: “It seems to me that in the Kingdom there must be a great department -rather like a lost property office- filled with parcels of every shape and form, the unclaimed blessings which God has given us and which we have failed to receive and make our own, because we have been so full of our own petitioning and indeed so full of our own will” (Kerin, *Address*).

In de tweede plaats is voorbede doen voor Kerin een kwestie van *rustige overgave*: namen van diegenen voor wie gebed is gevraagd worden zonder woorden<sup>71</sup> aan God voorgehouden en in zijn hand gelegd, waarbij de uitkomst van het gebed geheel aan Hem wordt overgelaten: “He hears our every prayer, and answers all, but in His Love makes times and ways His own” (Kerin, *Touch* 40). Maddocks vermeldt dat David Flagg, voormalig pastor van Burrswood, het concept achter dit gebed een ‘resting theology’ noemt. Met hem ziet hij het als één van Kerins nalatenschappen aan het genezende werk van de kerk. Maddocks merkt op: “This [letting go] is central to Dorothy’s theology and to the present practice and philosophy of Burrswood. She knew Christ’s work to be accomplished (...): we only have to rest in it. (...) We have to ‘wait for the Lord’ (Psalm 27:14), or in

---

<sup>70</sup> Geciteerd in o.a. Ernest, *Life* 95 en Maddocks, *Vision* 208.

<sup>71</sup> Vgl. reeds Kerins uitspraak in haar *Message*: “There is a form of prayer without words, a voiceless prayer in the heart, that God, and God alone, understands.”

Coverdale's fine translation, 'O tarry thou the Lord's leisure' (v.16). This beautiful phrase is incorporated into the final thanksgiving of the Burrswood healing service<sup>72</sup> which Dorothy wrote and compiled. (...) The perfect trust that shows itself in the assurance, 'For so He giveth Himself to His beloved in quietness', is a welcome antidote to some of the frenetic praying that is sometimes heard in churches and house groups today" (*Vision* 209).

Wanneer gebedsintenties aldus aan God zijn voorgelegd, geldt Kerins devies: "Leave it to God" en "Take your hands off it"<sup>73</sup>.

'A little Way of Prayer' heeft als voorbereidingsgebed een plaats gekregen in de liturgie van de genezingsdiensten van Burrswood (zie 4.6.2.7).

### 3.4.5 Excurs 1: De weergave van Kerins boodschap van 1912 bij haar biografen

Kerins *Message* in *The London Budget* van 30 juni 1912 wordt -meer of minder compleet- vermeld door haar biografen Thompson, Arnold, Farr, Furlong, Maddocks en Ernest. Geen van haar biografen heeft de betreffende boodschap echter correct weergegeven.

Thompson (23-29) citeert het artikel uit *The London Budget*, maar brengt hier en daar kleine veranderingen aan en laat passages weg zonder dat aan te geven of te verantwoorden.

Arnold (*Dorothy* 14-17) citeert de boodschap uit Thompson, maar brengt t.o.v. haar bron eveneens kleine veranderingen aan en laat zonder dat aan te geven of te verantwoorden eveneens bepaalde passages weg. Farr (*Will You* 10-14) en Maddocks (*Vision* 22-26) volgen letterlijk de weergave door Arnold, inclusief de reeds eerder aangebrachte veranderingen en omissies. Furlong (32vv) volgt eveneens de tekst van Arnold, maar geeft aan dat zij daaruit bepaalde passages weglaat.

Ernest, die in *The Life of Dorothy Kerin* een verkleinde afdruk van een deel van het originele krantenartikel weergeeft, gaat haar eigen weg. Zij lijkt de versie van Thompson te citeren, maar geeft ook uitspraken uit het originele artikel weer die niet bij Thompson te vinden zijn. In *The Life of Dorothy Kerin* (50-54) geeft zij een compilatie van een aantal haars inziens belangrijke passages, echter niet steeds in de juiste volgorde. In haar *The Teaching of Dorothy Kerin* (18v) laat zij, zonder het aan te geven, van Kerins boodschap vele gedeeltes weg. In *Dorothy Kerin, 1889-1963* (interneteditie, geen paginering) geeft ze dezelfde geamputeerde tekst weer als in *The Teaching of Dorothy Kerin*, zij het dat ze sommige weglatingen nu aanduidt.

In de 'opklimmende reeks' van op elkaar voortbouwende bronnen/ scribenten: *The London Budget* → Thompson → Arnold/Farr/Furlong/Maddocks, zien we enkele opvallende verschuivingen optreden, m.n. daar

---

<sup>72</sup> Zie 4.6.2.7.

<sup>73</sup> Ernest, *Life* 121; vgl. de raad van George Bennett (2.3.8,3).



waar het lijkt te gaan om minder orthodoxe of kerkgerichte uitspraken van Kerin. Deze worden weggelaten of veranderd.

We geven enkele voorbeelden.

a) In de originele zin “One life lifted from the shadow of death and brought into the sunshine of happiness should be enough to redeem the world” verandert Thompson (met Arnold, Farr, Furlong en Maddocks in zijn spoor) “redeem” in “convince”.

b) Van de oorspronkelijke boodschap van Kerin laat Thompson (en dus ook zijn navolgers) o.a. de volgende uitspraken weg:

\* “I am asked if I think that this message will be universal, open to all sects, denominations, creeds, and races. It occurs to me that something like that must happen. There will be one great body formed – one great family. This idea appeals to me.”

\* “Throughout all the past there has been the delusion that God dwelt more definitely and completely in some realm distant or apart from this earth. In my illness I shared the thought that I could understand the divine purpose only when I entered into some Paradise beyond. Now I know that God’s throne is not remote, and that the Kingdom of Life and truth and joy are not beyond the veil of death, but here awaiting us. I do not believe much in sermons. I do not care for them. A great philosopher said that the world did not need to be told, it needed simply to be reminded.”

\* “We live in the midst of the promised land, not in preparation for it. Life is not a probation. We are not pilgrims and strangers. We are citizens of the City of God. Our birthright is Divine. We are heirs of the ages. We are children of light, even though we stumble in darkness. Power and radiance and the peace and happiness that pass understanding are all about us.”

\* “I know that the world seeks communion with the Infinite. There are many paths. There are many prophets. There is much stumbling, but in His own way God will bring about the life beautiful, the life eternal, which is the ushering in of the Kingdom upon earth.”

c) Van de boodschap van Thompson laat vervolgens Arnold (met Farr, Furlong en Maddocks in haar kielzog) o.a. de volgende uitspraken weg:

\* “I know that by the mercy of God I have been brought into direct communication with the eternal, the beautiful. I am sure of it; and I know it is for the good of humanity – for the uplifting of man spiritually, irrespective of religion and creeds.”

\* “(...) and it is true now that we do not need systems and service and rituals.”

\* “Religion should not be doleful; in my thought it should not deal in lamentation. There has been too much of this.”

\* “Even with regard to Christianity as it is expressed in the various fellowships and organisations, I believe it to be selfish. It seems to me largely a religion without love.”

De meest opvallende verschuiving vindt plaats aan het slot van Kerins boodschap, waar de originele uitspraak “It is the Spirit that has given me the new life for the bodily desire is paltry compared with the desire of the soul” door Thompson wordt veranderd in “It is the Spirit, the Spirit of Jesus, that has given me this NEW LIFE” en vervolgens door Arnold nog verder wordt gewijzigd in “It is the Spirit, the Spirit of Jesus, the Living God, that has given me this NEW LIFE”, welke laatste zin nu als vrome, maar volstrekt onjuiste slotzin te vinden is bij Farr, Furlong en Maddocks.

Een groot aantal wijzigingen is o.i. te verklaren vanuit de (al dan niet bewuste) behoefte van Thompson en Arnold om Kerin overeenkomstig eigen maatstaven meer orthodox en kerkelijk te doen lijken dan zij was (vgl. 3.3.6).

We wijzen in dit verband ook op de weergave van het visioen van de vrouwfiguur, die Kerin haar drievoudige opdracht geeft enkele weken na haar (eerste) genezing (zie 3.2.1). Bij Ash spreekt Kerin over “a beautiful woman”, die “a beautiful Annunciation lily” in haar hand houdt (34) en in wie Kerin blijkbaar Maria ziet. In een bij Thompson vermelde -en volgens hem door Kerin zelf beschreven- weergave van dit visioen is de vrouwfiguur echter “a beautiful angel-woman” en de lelie “a lovely white lily” (14). De tekst zoals bij Thompson vermeld lijkt secundair te zijn t.o.v. die van Ash<sup>74</sup>. Het lijkt erop, dat Thompson, die baptistenpredikant was, Kerins mariale interpretatie heeft willen vermijden. Bij het kruisteken, dat de vrouwfiguur in Kerins visioen voor haar vertrek met de lelie maakt, merkt hij commentariërend op: “This is (...) the act of (...) the ANGEL of the LORD!” (16).

---

<sup>74</sup> In vrijwel gelijklopende teksten geeft Ash bijvoorbeeld exacte vermeldingen weer van de houding die Kerin tijdens het vertellen van haar relaas inneemt; hij noemt ook de specifieke vragen die hij Kerin heeft gesteld. Bij Thompson ontbreken dergelijke details, evenals allerlei gedeeltes uit Kerins relaas die wel bij Ash te vinden zijn. Het is aannemelijker dat Thompson deze gedeeltes heeft weggelaten dan dat Ash ze erbij verzonnen heeft. Ook de zeer spoedige uitgave van het boek van Ash na Kerins eerste genezing (zie 3.2.1) wijst in de richting van het primaat van Ash t.o.v. Thompson bij overeenkomstig materiaal.

We zien de gesignaleerde wijzigingen als uitingen van een tendens van de zijde van Kerins biografen om Kerin te vormen naar hun eigen ideaalbeeld. We komen hier de expressies van een proces op het spoor, waarbij van een biografie een heiligenleven wordt gemaakt, “unterworfen der Absicht, den Menschen zu schildern, insofern er ein Heiliger ist” (Von der Nahmer 78). Deze hagiografische veranderingen doen echter geen recht aan Kerins naar ruimte zoekende geest en aan haar kerk-kritische denkbeelden.

#### 3.4.6 *Excurs 2: het taalgebruik van Kerins boodschappen*

Het taalgebruik van Kerins boodschap uit 1912 wijst op verwantschap met het taaleigen van de Heilige Schrift.

We noemen uit haar boodschap (zie appendix) behalve woorden en uitdrukkingen als “Paradise”, “the promised land” en “the life eternal” de volgende bijbelse referenties: “I know that with God all things are possible” (Mk.10:27par); “I say that Christ is alive to-day, as He was when upon earth” (cf. Hb.13:8); “There will be one great body formed – one great family” (cf. Ef.4:4,6); “there is swift retribution [cf. Op.22:12] for those who are prodigal regarding the heritage which God gives” (cf. Lk.15:12v); “the truth should make us not only free [Jh.8:32] but joyous”; “The Master in His day said they did not need to go to the mountain or to Jerusalem to worship, for God was Spirit” (Jh.4:21,24); “to put aside the wordly things that (...) perish. It is (...) the embracing of things that (...) are spiritual and do not die” (cf. Mt.6:19v); “We are not pilgrims and strangers. We are citizens of the City of God” (Ef.2:19); “the peace and happiness that pass understanding” (cf. Fil.4:7) en “the Kingdom of Heaven is within us” (Lk.17:21).

Tegelijkertijd bevat haar boodschap woorden en uitdrukkingen die niet direct tot een traditioneel christelijke achtergrond zijn terug te voeren. We denken aan uitdrukkingen als “a great inrush of spiritual beauty and glory”, “the threshold of a great revelation”, “a great awakening”, “the Great Benediction” en “the spirit that is infinite”/“the Spirit of the Infinite” naast de woordcombinatie “infinite power/life”. Deze zouden op verwantschap met het (overigens zeer diffuse) esoterische denken kunnen wijzen, dat in de decennia rond 1900 in de westerse samenleving meer op de voorgrond trad<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Het esoterisch denken beleefde een nieuwe impuls ten tijde van de Romantiek. Late uitingen daarvan zijn de theosofische denkrichting van Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) en de uit de theosofie voortkomende antroposofische beweging van Rudolf Steiner (1861-1925). Zie o.a. Van Wersch en Aupers en Van Otterloo.

### 3.4.6.1 Invloed van Mary Baker Eddy en de 'mind-cure'-beweging?

Invoering van de eerder genoemde esoterisch ogende uitdrukkingen in een zoekmachine op het internet geeft voor de combinatie 'spirit that is infinite' een duidelijke treffer in literatuur uit het tijdsgewricht van de jonge Kerin, en wel in *Science and Health* van de eveneens op genezing gerichte Amerikaanse Mary Baker Glover [later: Eddy] (1821-1910), grondlegster van Christian Science<sup>76</sup>.

Mary Baker Glover (sinds 1877: Eddy) propageerde -na zelf een genezingservaring te hebben gehad- 'spiritual healing' door alle nadruk te leggen op de ene werkelijkheid van de goddelijke Geest, die zij als oneindig en allesbepalend levensbeginsel plaatste tegenover de volgens haar tot het niet-zijnde behorende materie, waartoe zij ook ziekte, zonde, het kwaad en de dood rekende. Genezing komt volgens haar voort uit het juiste besef van de waarheid van het zijn: de ontkenning van de materie (zie 1.2.3, noot 12).

Daar haar beweging in het Engeland van Kerins dagen opgang maakte en de leemte vulde van het gebrek aan aandacht voor genezing vanuit de gevestigde kerk (zie 1.2.3), zou Kerin ideeën en uitdrukkingen aan haar ontleend kunnen hebben.

Vergelijking van Kerins woordgebruik met dat van Glover/Eddy (door een interneteditie van *Science and Health* af te zoeken op kernwoorden in de eerder genoemde uitdrukkingen) laat verder echter geen specifieke overeenkomst zien met het gedachtegoed van Glover/Eddy.

Van de eerder genoemde uitdrukkingen bij Kerin komt bij Glover/Eddy alleen het adjectief 'infinite' voor, zoals gezegd in combinatie met 'Spirit', maar ook met de woorden 'Life', 'Love', 'Soul', 'Truth', 'Wisdom' en 'Intelligence'. Ook ziet Glover evenals Kerin zichzelf staan op de drempel van een nieuwe tijd, maar voor haar is dat de tijd van haar "wetenschappelijke waarheid" die tot genezing leidt, niet de tijd van een verwacht ingrijpen van Godswege.

De sekte van mevrouw Glover/Eddy stond evenwel niet op zichzelf, maar was ingebed in een bredere Amerikaanse religieuze stroming aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw, door William James in zijn *The Varieties of Religious Experience* aangeduid als de 'mind-cure'-beweging.

Deze beweging beleed de pantheïstisch gedachte eenheid van de mens met God en legde zich toe op genezing door de kracht van het positief denken (de beweging

---

<sup>76</sup> De bedoelde treffer luidt als volgt: "When looking to mortal man for evidence of Life and Truth, we find sin and death stronger than either of these, hence we must look away from body to soul; not in mortality is Spirit that is infinite and blest. It is impossible to shut up the infinite in man; we cannot be both Spirit and matter, for these are opposites" (*Science and Health*, ed. 1875, 156).

noemde zichzelf daarom ook wel ‘New Thought’)<sup>77</sup>. James noemt Christian Science vanwege haar absolute ontkenning van het kwaad “the most radical branch of mind-cure” (*Varieties* 105).

In citaten die James weergeeft om het gedachtegoed van de ‘mind-cure’-beweging te illustreren treffen we eveneens de combinatie van ‘infinite’ en ‘spirit’, ‘life’ of ‘power’ aan die we bij Kerin tegenkwamen, zodat we geneigd zijn de herkomst van haar taalgebruik tegen de bredere achtergrond van deze stroming te zoeken<sup>78</sup>.

Inhoudelijk zijn er niettemin duidelijke verschillen tussen Glover/Eddy en de ‘mind-cure’-stroming enerzijds en Kerin anderzijds. Hoewel Kerin met deze gemeen heeft, dat zij de directe nabijheid van Gods aanwezigheid belijdt<sup>79</sup>, vinden we bij haar geen pantheïstisch getinte uitingen van eenheid tussen Gods oneindige Geest en de menselijke geest. De verbondenheid met God, met de mogelijkheid van genezing als gevolg, komt bij Kerin tot stand door een houding van *omkeer, geloof en gebed*, niet door inzicht in de onwerkelijkheid van ziekte, zonde, kwaad en dood zoals bij Glover/Eddy of door bewustwording van de alomtegenwoordigheid van God zoals bij de ‘mind-cure’-beweging. Het hoeft tegen deze achtergrond niet te verwonderen, dat Kerin de oneindige Geest uiteindelijk identificeert met de (persoonlijk getekende) Geest van God, welke haar het nieuwe leven geschonken heeft<sup>80</sup>, terwijl bij Glover/Eddy evenals bij sommige ‘mind-curers’ het begrip ‘infinite Spirit’ onpersoonlijk gebruikt wordt.

#### 3.4.6.2 ‘Religion of healthy-mindedness’

O.i. is het -beperkte- overeenkomstige taalgebruik van Kerin enerzijds en Glover/Eddy en de ‘mind-curers’ anderzijds terug te voeren tot een bepaalde levenshouding uit hun dagen, die geassocieerd kan worden met een zekere

---

<sup>77</sup> De invloed van de toenmalige zgn. New Thought Movement, opgericht door Phineas Quimby (1802-1866), is duidelijk herkenbaar in het hedendaagse New Age-circuit (Aupers en Van Otterloo 29).

<sup>78</sup> We weten ons in deze richting gesteund door dr. W.J. Hanegraaff, hoogleraar in de geschiedenis van de hermetische filosofie, die ons in een persoonlijke correspondentie, nadat we hem Kerins boodschap uit 1912 ter lezing hadden aangeboden, schreef: “Bij lezing van de teksten werd ik direct herinnerd aan het taalgebruik dat behoort bij de zgn. ‘mind cure’ of ‘New Thought’ beweging.”

<sup>79</sup> “In my illness I shared the thought that I could understand the divine purpose only when I entered into some Paradise beyond. Now I know that God’s throne is not remote, and that the Kingdom of Life and truth and joy are not beyond the veil of death, but here awaiting us” (boodschap 1912, zie appendix bij dit hoofdstuk).

<sup>80</sup> “It is the Spirit that has given me the new life” (boodschap 1912).

‘lichtheid’ van geloven. James noemt deze houding “the religious attitude of healthy-mindedness”. Zij kan worden omschreven als de neiging om het leven te bezien vanuit een optimistische geestesgesteldheid. Zij vormde de bredere basis van waaruit de ‘mind-cure’-beweging als meer specifieke vorm van genezing door positief denken is ontstaan. James legt in 1902 een verband tussen deze houding van ‘healthy-mindedness’ en een liberaal christendom. Het is o.i. in deze sfeer, die rond de eeuwwisseling ‘in de lucht hing’, dat een uitdrukking als ‘oneindige Geest’ gebruikt kon worden ter aanduiding van Gods onbegrensde aanwezigheid die ervaarbaar wordt in het menselijke bestaan.

De liberale, ‘healty-minded’ gelovigen beschrijft James als degenen die het geluk vinden in de verbondenheid met het goddelijke, die het goede van het leven naar voren halen met voorbijzien aan het kwade en die optimistisch geloven in evolutionaire vooruitgang. Zij worden bij James voorts getypeerd als diegenen, die Gods vriendelijkheid en schoonheid meer benadrukken dan zijn ontzagwekkende majesteit en die Gods karakter aflezen uit de harmonieuze, romantische natuur (*Varieties* 78-92).

Kerins boodschap van 1912 ademt deze sfeer. Het aspect van het vinden van *geluk* in verbondenheid met het goddelijke komt naar voren in de volgende woorden: “Power and radiance and the peace and happiness that pass understanding are all about us. Religion should not be doleful: in my thought it should not deal in lamentation. There has been too much of this. Health is good, but the supreme thing is happiness, and to be happy we must be in tune with the harmonies of the Spirit.” Het zien van het *goede* in alle dingen vinden we verwoord in haar uitspraak: “I feel no weight of care. I do not feel at all sorrowful or like sighing. There is nothing to sigh for. Life is radiant when it is rightly lived.”<sup>81</sup> De nadruk op Gods *schoonheid* vinden we terug in haar uitdrukking “the inrush of spiritual beauty” en haar uitspraak: “God appears to me as an inexpressibly beautiful being.” (Het aspect van de ontzagwekkende majesteit ontbreekt bij Kerin overigens niet geheel, getuige haar uitspraak: “[T]here is swift retribution for those who are prodigal regarding the heritage which God gives”). Verwijzingen naar de romantische, *harmonieuze natuur* vinden we in haar uitspraak “Religion should be like the song of the birds”; in haar boodschap van 1914 spreekt zij over “God’s great cathedral of nature, where all things –trees, flowers, birds- are expressions of His thoughts, and praise Him in their beauty.” Evolutionair gedachte vooruitgang vinden we bij Kerin echter niet. God zal van *zijn* kant zijn Koninkrijk doen aanbreken volgend op geloof en gebed.

Kerin staat los van de inhoudelijke kerngedachten van de ‘mind-cure’-beweging, maar deelt de lichtheid van het godsdienstig beleven die kenmerkend is voor de “attitude of healthy-mindedness”. Eerder dan met esoterie of sektarisme zijn haar taalgebruik en gedachtegoed naar onze mening te associëren met een optimistisch en nog niet kerkelijk geijkt christelijk liberalisme, dat zich uitdrukt in de terminologie van zijn dagen.

---

<sup>81</sup> Voor de uitspraken zie het appendix bij dit hoofdstuk.

Niet alleen Kerins ‘zonnige’ opvattingen over God en godsdienst, zoals hierboven weergegeven, kunnen als uitingen van dit liberalisme worden verstaan. In diezelfde richting zou ook kunnen wijzen, dat zij in haar boodschap van 1912 op onorthodoxe wijze spreekt over Gods aanwezigheid en nabijheid zonder de vervreemding tussen God en mens ten gevolge van de zonde of de verzoening in het kruis van Christus te noemen, terwijl dat laatste wel gebeurt in haar meer orthodox getoonzette boodschap van 1914.<sup>82</sup>

#### 3.4.6.3 De jonge Kerin: onwetendheid en naïviteit

Dat Kerin tijdens haar ziekteperiode zich bewust sektarisch of esoterisch gedachtegoed zou hebben eigen gemaakt, blijkt nergens uit de biografische gegevens, ook niet uit de kritische noties niet schuwende biografie die haar zuster over haar geschreven heeft en die minder bekende details wil geven uit Kerins vroege leven. De jonge Kerin wordt daarin geschetst als een vrome jonge vrouw uit een kerkelijk betrokken gezin, die t.g.v. haar lichamelijke conditie slechts vijf jaar onderwijs genoten heeft en pas later, onder geleide van Dr. Langford-James, tot (geestelijke) studie is geraakt<sup>83</sup>. De antwoorden die Kerin geeft in een vraaggesprek kort na haar (eerste) genezing, passen geheel in dit beeld. Er blijkt naast vroomheid een zekere onwetendheid en wereldvreemde naïviteit uit:

*“Had you been reading books about religious people? Saint Teresa, for example?”*

*I always used to read the Bible a lot. The last book I read was the *Life of Bishop Wilkinson*.*

*Did you know there was a mystic play called ‘The Miracle’ being performed at the Olympia?*

*No, I had never heard of it.*

*Did you know that there had been a ‘Faith-Healing Mission’ in your neighbourhood?*

*I never knew there were such things.*

*(...)*

*Had you ever heard of the Miracles of Lourdes?*

*No, but I had heard of the waters of Lourdes. I heard they had wonderful healing properties, but I knew nothing of the story of Lourdes.*

*What religious pictures were there in your room?*

---

<sup>82</sup> Hier spreekt Kerin over “[the Holy Spirit’s] beautiful gifts, which are the true inheritance of all Christians, purchased for us by the death of Jesus Christ upon the Cross.”

<sup>83</sup> “No doubt he [dr. Langford-James] filled in many of the gaps in her necessarily neglected education” (Waterfield 44).

I had the Cherub Choir, Our Lord in the Agony in the Garden, The Light of the World, and the Nativity of Our Lord, and The Madonna and Child.”<sup>84</sup>

#### 3.4.6.4 De mening van Daren Kemp: Kerin als esoterica

De Brit Daren Kemp ziet Kerin wel als esoterica, hoewel hij tegelijk spreekt van een “confused tension between ‘evangelical’ and ‘esoteric’” bij Kerin. Volgens Kemp loopt er een doorgaande lijn van het gedachtegoed van Kerin naar dat van latere opvolgers te Burrowswood, die hij als aanhangers van het New Age-denken beschouwt. Kemp baseert zich op Kerins uitspraak, dat zij de wereld ziet op de drempel van een grote openbaring van de Geest, op haar verwachting van een spoedige wederkomst van Christus, op het feit dat één van Kerins medewerkers haar -in een appendix bij Kerins *Fulfilling*-beschrijft als staande op de drempel van “this New Age” en tenslotte op het gegeven dat Kerin in 1961 een uitnodiging aanvaardt van dr. Norman Vincent Peale -“of positive thought fame”- om te komen spreken in New York<sup>85</sup>.

Geen van de argumenten achten we steekhoudend. Het bezoek aan de Marble Collegiate Church te New York op uitnodiging van Peale was onderdeel van een serie toespraken die Kerin in de VS hield op invitatie van verscheidene kerkelijke leiders en getuigt o.i. meer van haar brede oecumenische instelling (vgl. 3.3.7) dan van esoterische verwantschap. De nieuwe tijd die Kerin aankondigt is voor haar de laatste periode van zegen en genezing voorafgaande aan de (persoonlijke) wederkomst van Christus ten oordeel, die zij spoedig verwacht, overeenkomstig de haar ten deel gevallen visionaire openbaringen (zie 3.4.2). De woorden en categorieën, waarmee enkele van Kerins medewerkers en biografen haar leven en boodschap interpreteren, lijken soms inderdaad te duiden op (latere) affiniteit *van de betreffende personen* met het New Age gedachtegoed (vgl. 4.2.4), maar zijn o.i. niet te vinden bij Kerin zelf.

Kemp wijst -met een beroep op gegevens die hij vindt bij Farr- erop, dat Kerin van 1913 tot 1916 sprak in theosofische en spiritistische kringen. Kemp laat echter onvermeld, dat Farr hieraan toevoegt: “(...) Dorothy was well aware even then of the especial dangers of Spiritualism and she had no taste for Theosophy; but it was precisely because she believed these sincerely-seeking people had taken a wrong turning that she was most ready to speak to them” (*Will You* 23). Nu zou deze laatste bewering -als verdediging achteraf van Kerins onorthodoxe handelen- apologetisch gekleurd kunnen zijn. Meer conform de waarheid lijkt ons, dat sektarische

---

<sup>84</sup> Zie Ash 147v. Daarentegen blijkt Kerin blijkens haar boodschap van 1912 wel kennis te hebben van de denkbeelden van enkele filosofen (zie appendix bij dit hoofdstuk).

<sup>85</sup> Daren Kemp, *Christaquarians* 158; idem, [http://www.christaquarian.net/ethesis/6\\_Evangelical\\_Responses.htm](http://www.christaquarian.net/ethesis/6_Evangelical_Responses.htm), geraadpleegd november 2004.



stromingen Kerin probeerden in te palmen. Zo vermeldt Kerins zuster, dat Kerin in de tijd volgend op haar verdere genezingen (in 1913) bestookt werd door “members of different sects and religions who wished to adopt her or to trade on her experiences”, zodat Kerin de noodzaak begon te voelen van regelmatige geestelijke begeleiding<sup>86</sup>.

#### 3.4.6.5 Kerins trouw aan eigen achtergrond

Ondanks contact met esoterische richtingen lijkt Kerin haar eigen christelijke en kerkelijke achtergrond echter trouw te zijn gebleven. Zo vermeldt Farr, dat in de periode van contact met sektarische stromingen een verontruste vriendin van Kerin een ontmoeting arrangeert tussen Kerin en haar neef, de priester dr. Langford-James, Kerins latere geestelijk begeleider, welk gesprek bij Langford-James de overtuiging achterliet “that his cousin’s fears were unfounded, inasmuch as he found that in the matter of doctrine and faith Dorothy was a loyal and devoted daughter of the Church” (*Will You* 23).

Wat het spiritisme betreft: naast Farr geven ook andere biografen aan, dat Kerin geen affiniteit had met deze richting. Russell vermeldt, dat Kerin zich niet aangetrokken voelde door deze stroming, daar zij het verkeerd achtte contact te zoeken met enig wezen buiten deze wereld behalve God (69). Frank Drake, ‘chaplain’ te Burrswood onder Kerin en goede vriend van haar, schrijft, dat Kerin nooit “spiritualist” is geweest (66). Chavchavadze spreekt over een ontmoeting van Kerin op latere leeftijd met “a number of spiritualists who had begun practising healing in their churches”. Het initiatief daartoe gaat van de spiritisten uit. Kerin gaat niet in discussie over verschil in methodes, maar wijst naar Christus, die alleen de gehele mens genezen kan (61).

In haar boodschap van 1912 herleidt Kerin zelf haar genezing uitdrukkelijk niet tot “the established systems of healing, such as healing by hypnoticism, suggestion, the help of ‘friendly spirits’, ‘faith healing’, Christian Science, suggestive therapeutics, etc.”, maar direct tot God alleen, zonder enig intermediair. Zij bevestigt daarmee het beeld dat zij eerder gaf in een vraaggesprek kort na haar genezing (Ash 144):

---

<sup>86</sup> Waterfield 43. Ook bij Russell lezen we m.b.t. de begintijd na Kerins opzienbarende genezing “how various ‘isms’ had at first tried to get control of her” (117) en hoe Kerin ten tijde van haar zoeken naar een geestelijk begeleider een zekere mate van vervolging onderging van “hostile sectarians” (119). Toen zij eenmaal verbleef bij haar geestelijk begeleider, werd zij beschut tegen “those who would lead her mind into new channels of religious thought” (125).

*“Were you ever hypnotised or mesmerised, or any form of Suggestion treatment carried out in your case?”*

Someone once tried to hypnotise me, but I made up my mind that I should not be influenced, and I was not.

*Why did you object to that process?*

Because I did not think it was right.

*Why not?*

Why should the senses that God had given me to keep clear, be deadened and dulled by other people, who had insufficient knowledge of these things?

*But suppose that it might have led to your recovery?*

I was not led to believe that it would.”

#### 3.4.6.6 Conclusie

Het lijkt ons op grond van het bovenstaande aannemelijk te stellen, dat het contact met esoterische kringen pas is ontstaan na Kerins genezingen en dat het initiatief daartoe waarschijnlijk niet van Kerin zelf is uitgegaan. We constateren bovendien dat, hoewel Kerin zich in haar boodschap van 1912 soms uitdrukt in niet traditioneel-christelijke termen, zij zich daarin tegelijk uitdrukkelijk distantieert van niet-christelijke geneeswijzen.

Het lijkt het ons het meest waarschijnlijk, dat Kerin in haar boodschap van 1912 tot een bepaald woordgebruik is gekomen in een spontane, onvoorbereide<sup>87</sup> poging de betekenis van de buitengewone ervaringen die zij had opgedaan<sup>88</sup> publiekelijk onder woorden te brengen. Daarbij heeft zij terminologie gebruikt, die nog niet door orthodox-kerkelijk taaleigen was gestempeld, maar haar achtergrond vond in een in haar dagen courante positieve levensvisie, waarin zij zelf als vrijdenkend gelovige deelde.

---

<sup>87</sup> Dat Kerin haar boodschap van 1912 onvoorbereid gaf, blijkt uit de mededelingen die zij aan Thompson schreef voor en na het optekenen van haar boodschap door *The London Budget*: “(...) to-day, at 4.30, I am to go up to town, and his [de journalist Mr. Harold Bolce] stenographer is going to take down all I say. God help me and guide me, for I know not a word of what I am to say. God will say it through me. I shall not make notes or anything beforehand. (...) When I arrived at Mr. Bolce’s I did not know what to say, so prayed, ‘Lord, tell me!’ For an hour and a half I talked on, and now I know not a word of what I said until I see the proofs! (...) It seems to me the Master used me as a channel through which He has delivered a great message. Thanks be unto Him!” (Thompson 21).

<sup>88</sup> Monica Furlong noemt het taalgebruik van Kerins boodschap uit 1912 “slightly purple” om eraan toe te voegen: “but the difficulty of talking about spiritual experience has defeated more practised writers than Dorothy Kerin” (31v).

Wanneer zij in 1914 -midden in de tijd van het contact met sektarische stromingen en nog vóór zij onder geleide komt van dr. Langford-James- in *The Living Touch* zelf haar boodschap op papier zet, blijkt deze inhoudelijk en terminologisch veel meer overeen te komen met het bijbels/christelijk spraakgebruik.

We zetten opvallende terminologische verschuivingen tussen Kerins boodschap van 1912 en 1914 hieronder op een rij (zie voorts de synoptische tekstweergave in het appendix bij dit hoofdstuk):

-“I have been brought into direct communication with the eternal, the beautiful” (1912) wordt twee jaar later omschreven als “I have been permitted to see and realise the great Love of Jesus” (1914);

-“as soon as people are brought to open their spiritual eyes these great and beautiful manifestations will be for them also” (1912) wordt “as soon as we are brought to open our spiritual eyes we shall see their [=the New Testament’s promises of healing] fulfilment” (1914);

-“a great inrush of spiritual beauty and glory” (1912) wordt “a great inrush of the Holy Spirit” (1914);

-“the spiritual part (...) it is the true inheritance of all” (1912) wordt “His [the Holy Spirit’s] beautiful gifts, which are the true inheritance of all Christians, purchased for us by the death of Jesus Christ upon the Cross” (1914);

“Through faith and prayer we shall receive the Great Benediction” (1912) wordt “Through faith and prayer we shall receive these great blessings” (1914);

-“We are heirs of the ages” (1912) wordt “We (...) can (...) enter into our inheritance as heirs of the Kingdom of God” (1914).

We verklaren de veranderingen door aan te nemen dat Kerin in 1914, na een periode van bezinking en bezinning, haar ervaringen in een meer gevestigd bijbels/christelijk kader heeft kunnen plaatsen.

Als er bij Kerin op geestelijk gebied een spanning valt waar te nemen, dan is o.i. niet zozeer de spanning ‘evangelisch’-‘esoterisch’ (Kemp) als wel de spanning tussen ‘trouw aan Christus’ enerzijds en ‘kritisch t.o.v. de kerk als formeel en benauwend instituut’ anderzijds (vgl. 3.3.6).

### **3.5 Kerins wijze van werken**

Kerin heeft haar werkvormen nergens beschreven. Waarschijnlijk had ze ook geen vaste methoden. Desalniettemin is in haar genezingsbediening een aantal wijzen van werken te onderscheiden.

#### *3.5.1 Gesprek, (inwendig) luisteren en onderscheiding*

Kerin nam tijd voor gesprek. Iemand, die op Kerin een beroep had gedaan, schrijft: “We talked for over an hour, during which time I realized that there was nothing I could not say to her” (Russell 108).

Bardsley benadrukt haar bekwaamheid in het counselen. Hij noemt Kerin een “acute listener” en een “superb counsellor”, die geleid door de Geest, raad gaf. Hij wijst op haar gaven van onderscheiding en kennis en haar opmerkelijke gave van genezing (Maddocks, *Vision* ix-x).

Ook Ernest legt nadruk op Kerins gave van onderscheiding: “One of Dorothy’s supreme gifts was discernment. (...) She did not depend upon previous experience, but upon the direct guidance of the Holy Spirit, focused upon the situation before her” (*Life* 72v). In dezelfde zin laat Chavchavadze zich uit, als zij schrijft: “As to the Healing of Memories, she [Dorothy] did not need to learn any methods, as she was guided entirely by her Lord (...)”. Zij spreekt over Kerins “exceptional gift of discernment” en voegt daaraan toe: “[S]he was not a teacher, nor did she pray in tongues when ministering to people. She could be called a Steward of the Mysteries of God” (55). Russell vermeldt, dat volgens Kerin zelf haar werkwijze (“technique”) gelegen is in de inspiratie die komt op het moment dat zij die nodig heeft: “I just wait for the leading of the Holy Spirit and believe that what I then feel led to say is the right thing” (44).

Persoonlijke leiding was in Kerins bediening dus uitermate belangrijk. Tijdens haar contact met confidenten openbaarde zich soms een “interior listening”, een luisteren naar inwendig gegeven directieven (Farr, *Will You* 56). Ernest omschrijft dit ‘inwendig luisteren’ als volgt: “To the end of her life, if asked a question which needed a considered answer, Dorothy would stop and visibly relax as she ‘went into herself’ seeking the Christ within her own soul. From these visible depths she would come back to the range of consciousness of her questioner, with such words as ‘you will be guided’” (*Teaching* 31).

Furlong (58) beschrijft de diversiteit van Kerins pastorale optreden als volgt: “Many report the experience of finding that by the time they had recounted their troubles, the troubles had assumed a very different appearance. Others found they had no need to recount anything; just meeting Dorothy Kerin seemed to change the situation, or they felt that she knew the core of their suffering without further explanations. Some found themselves pouring out confessions of years of misspent life. Others were helped by a blunt comment which went straight to the heart of their problem.”

### 3.5.2 Voorbede

De voorbede nam in de bediening van Kerin een uiterst belangrijke plaats in. Reeds als kind werd zij tijdens haar regelmatig optredende periodes van ziek-zijn gevraagd te bidden voor anderen. Haar moeder Emily schrijft: “She lived very near to the Master, and all who entered her room felt an unseen Presence. Many were the heartaches and burdens that were brought to the little sufferer and laid down for ever by her bedside. God used her

wonderfully in intercession for others, and lists of those in sickness, sorrow, and trouble were brought her. In answer to her prayers many have felt His touch, and have received great blessing through this little channel” (Kerin *Touch* 51). Haar leven lang bleef Kerin gevraagd en ongevraagd bidden voor mensen in nood. Gebed was in haar genezingsbediening een essentiële kracht: “Dorothy spoke of prayer being as essential to healing as oil is to machinery.”<sup>89</sup> Het centrale punt in haar verschillende huizen was steeds de kapel, waar zij tijden in gebed doorbracht<sup>90</sup>. Zij bestemde de vroege uren in de morgen voor gebed en meditatie.

Kerins geestelijk begeleider, dr. Langford-James, beschrijft Kerins werkwijze gedurende de periode dat zij bij hem in huis verkeerde en nog geen eigen tehuis leidde (zie 3.2.1) als “absent healing”<sup>91</sup> of “absent treatment”. Hij bedoelt daarmee haar voorbede op afstand voor zieken, van wie zij de meesten nooit gezien had en die vervolgens herstel of verbetering in hun situatie ontvingen. Langford-James refereert hierbij aan het evangelieverhaal van de knecht van de hoveling (Mt.8:5-13; Lk.7:1-10), die door Jezus genezen werd zonder in zijn nabijheid te verkeren<sup>92</sup>. Langford-James lijkt met deze verwijzing Kerin een rol toe te dichten van bemiddelend genezer. Hij vergelijkt haar met de “heiligen” die op afstand “bron van genezing” zijn voor anderen<sup>93</sup>. Het is de vraag of Kerin die “slechts kanaal” wilde zijn (en geen ‘bron’ of heilige) zich in deze tekening zou herkennen.

Naast het voorbede doen voor mensen op afstand lezen we ook meermalen, hoe Kerin samen met haar confidenten (knielend) bad, met name in de kapellen van haar huizen.

Reeds eerder vermeldde we de mogelijkheid die Kerin volgens haar biografen bezat om bij het bidden voor anderen uit haar lichaam te treden en in de geest elders helpend aanwezig te zijn (vgl. 2.3.10,6c).

Kerins genezingsbediening werd gesteund door de ‘Chapel House Fellowship’ (thans ‘Fellowship of the International Friends of Burrswood’,

---

<sup>89</sup> Chavchavadze 55; vgl. *From Acorn*, side B, waar Kerin spreekt over gebed als “the most powerful and penetrating force in the world”.

<sup>90</sup> De kleine kapel in Kerins eerste ‘home of healing’, St.Raphael’s, beschrijft zij als “the power point” (*Fulfilling* 28), de kapel in Chapel House als “the centre of all the life of Chapel House” (*Fulfilling* 72).

<sup>91</sup> We kwamen deze aanduiding eerder tegen in de bediening van George Bennett, waar ‘absent healing’ met geestelijke uittreding te maken had (zie 2.3.10,6). Hier is die connotatie afwezig.

<sup>92</sup> *Bodily Healing* 143; *Foreword* vii-viii; voor genezing op afstand in de evangeliën vgl. 5.6.2.7.

<sup>93</sup> De auteur brengt de methode van ‘absent healing’ m.n. in verband met het genezend werk van Thérèse de Lisieux, die tijdens haar leven bad dat het haar altijd vergund zou worden bron van genezing voor anderen te zijn (*Bodily Healing* 144).

zie 3.3.7). Tot op heden speelt ook in deze groep het gebed een belangrijke rol: de enige verplichting tot lidmaatschap was (en is) het regelmatig bidden van de ‘Chapel House Collect’, het vaste gebed uit het anglicaanse Book of Common Prayer voor de zesde zondag na Trinitatis, dat Kerin voor haar ‘Fellowship’ had uitgekozen en dat zij als “one of the most beautiful prayers in the Book of Common Prayer” beschouwde (*From Acorn*, side A). De tekst luidt als volgt:

“O God, who hast prepared for them that love Thee such good things as pass man’s understanding; Pour into our hearts such love toward Thee, that we, loving Thee above all things, may obtain Thy promises, which exceed all that we can desire; through Jesus Christ our Lord. Amen.”

M.b.t dit gebed merkt Farr op: “This collect expressed something very significant about Dorothy’s work. Deeply committed though she was to healing, she was never exclusively preoccupied with bodily healing. One had to love God above all things, even perhaps above that instant physical healing that is the dream of cripples and most victims of disease” (*Will You* 50). Het gebed heeft als ‘Fellowship Prayer’ een vaste plaats gekregen in de liturgie van de genezingsdiensten in Burrswood (zie 4.6.2.7).

### 3.5.3 Handoplegging en genezingsdiensten

In het begin was Kerin terughoudend in het opleggen van de handen. Langford-James schrijft in 1929, wanneer Kerin nog bij hem in huis verblijft: “Sometimes she places her hands upon the sick, but only very rarely and when she feels a special guidance to do so” (*Bodily Healing* 143). Ook rond 1937, wanneer zij zelfstandig werkt, vertelt Kerin, dat zij in het pastorale contact soms gebruik maakt van handoplegging als zij zich hiertoe geleid weet, maar dat handoplegging niet de gebruikelijke manier is waarop de Heer haar gebruikt (Russell 198).

In Chapel House (Ealing) liet Kerin genezingsdiensten houden, die geleid werden door een anglicaanse geestelijke, die de handoplegging gaf en de zalving bediende. In deze begintijd van haar zelfstandige bediening legde Kerin tijdens de diensten aanvankelijk zelf niet de handen op (Arnold, *Dorothy* 74). Hoewel zij ten tijde van haar werkzaamheden in Chapel House door de aartsbisschop van Canterbury, dr. Lang, gemachtigd was haar gave van genezing onder handoplegging uit te oefenen (zie 3.3.6), horen we pas veel later (te Speldhurst en in Burrswood), hoe zij zelf de handoplegging publiekelijk uitoefende tijdens genezingsdiensten<sup>94</sup>, daarbij eerst nog geassisteerd door een priester.

Aan het einde van de videoband *Burrswood, A Whole Approach to Healing (Jubilee Version)* is op een filmfragment uit Kerins latere jaren te zien, hoe tijdens

---

<sup>94</sup> Farr, *Will You* 74; Arnold, *The Church* 164.

de door haar verrichte handoplegging een priester, die schuin achter haar staat, op zijn beurt één hand op een van haar schouders legt. Het lijkt hier te gaan om een door Kerin gewenste kerkelijke autorisatie (vgl. 3.3.6); zie Maddocks (*Vision*, 154), die in dit verband schrijft: “In this way she felt that there was a demonstration that the healing power of Christ came through His Church.”

We lezen nergens dat Kerin zelf mensen gezalfd heeft. Deze handeling liet zij, evenals het vieren van de eucharistie en het brengen van de communie aan zieken, over aan de dienstdoende priester.

Tijdens de handoplegging in haar genezingsdiensten gebruikte Kerin het volgende, door haarzelf opgestelde, algemene standaardgebed, dat zij in tal van situaties gebruiken kon:

“In the name of God Most High and through His infinite love and power,  
may release from all sickness be given thee.  
In the name of the Holy Spirit may new life quicken thy mortal body,  
and mayest thou be made whole and kept entire,  
to the glory of our Lord and Saviour Jesus Christ.”<sup>95</sup>

Sommige van Kerins confidenten beschrijven hoe zij tijdens haar handoplegging een bepaalde sensatie gewaarwerden. Deze wordt in persoonlijke getuigenissen en in brieven, weergegeven in de literatuur, wisselend omschreven als kracht, (elektrische) stroom, warmte of vuur. Zelf spreekt Kerin van een uiterst sterke gewaarwording (“sensation”) in haar hand en elders van “waves of fire being poured through my hands” (Russell 92, 198). Haar ‘chaplain’ in Chapel House ervoer bij tijd en wijle na de handoplegging aanzienlijke pijn en verdoving (“numbness”), alsof er door het contact iets van hem was uitgegaan (Russell 199).

#### 3.5.4 Openheid voor genezing als proces; herhaalde voorbede en aanraking

Hoewel sommigen in de bediening van Kerin direct genezen werden, nam genezing in haar bediening vaker de vorm aan van een *proces*: “Some patients might start coming to a healthy relationship with God, and so start on the road to wholeness, from their very first talk with Dorothy; some, although they are comparatively rare, experience instantaneous healing following one administration of the Laying on of Hands. Others need the

---

<sup>95</sup> Chavchavadze 57. Het gebed vertoont op bepaalde punten (“In the name of God most High”, “may release from [...] be given thee”, “may new life quicken thy [...] body”, “mayest thou be [...] kept entire”) duidelijke overeenkomsten met het gebed uit de *Form for the Laying-on of Hands* uit Percy Dearmer's *Body and Soul* (Appendix III, 400), dat vervolgens in talrijke andere publicaties is terecht gekomen (Gusmer 92v) en waarschijnlijk door Kerin gebruikt is. Kerins woorden komen (thans enigszins gewijzigd) terug in een van de huidige orden van dienst van Burrowswood (zie 4.6.2.7).

steady outpouring of God's love through the selfless channel of Dorothy's prayers for maybe weeks, months, sometimes years before they find what they seek" (Davidson Ross, *Dorothy* 109).

Behalve dat herhaald handelen nodig kon zijn, kon genezing in Kerins bediening ook vertraagd plaats vinden. Dr. Elliott, die als arts te Burrswood met Kerin samenwerkte, vertelde dat genezing soms op zich liet wachten: "In some cases which have come through here we have become a little disheartened that they have not made the apparent improvement that was hoped; but the happy thing is that months or years later we have received messages to say that the person was helped, and helped primarily through Miss Kerin's ministrations." <sup>96</sup>

Kerin zelf verklaarde niet-onmiddellijke genezing vanuit de observatie, dat het bij sommige mensen tijd lijkt te nemen alvorens de genezing, die in de geest ("mind") begint, over kan gaan naar het lichaam (Russell 75v). Zij deelde haar confidenten soms van te voren mee, dat hun genezing langere tijd in beslag zou nemen <sup>97</sup>.

In het verlengde van het bovenstaande is in de literatuur rond Kerin in persoonlijke beschrijvingen van het zoeken naar genezing enkele malen sprake van *herhaalde* voorbede en aanraking dan wel handoplegging, met als resultaat een geleidelijk herstel. Vandaag zouden we een dergelijk handelen aanduiden met de term 'soaking prayer' of 'doordrenkend gebed'. Deze methode, beschreven door Francis MacNutt (zie 2.5.13.2), is voor zover we weten in de periode tussen Kerin en MacNutt (of beter: diens vriend Tommy Tyson, op wie de term teruggaat) nooit officieel genoemd of ontvouwd, maar werd dus reeds door Kerin gepraktiseerd. Als voorbeeld geven we een beschrijving van de hand van de verzorgster van Kerins kinderen, Kathleen Burke-Collis:

"In the early Speldhurst days, Brenda, the daughter of an old friend, came to stay. She had cancer of the breast. There was only one spare room, and Brenda went to bed for a fortnight. The first evening, when the children were in bed, Dorothy asked me to go with her, and we knelt on each side of the bed, each holding one of Brenda's hands. This seemed to connect a current of Power, and my whole being felt as if on fire. Dorothy prayed, and then, in silence, we would leave the room. This continued for about a week. Then, one morning, Dorothy told me Brenda was well, that the lump

---

<sup>96</sup> In een toespraak uit 1955, zoals weergegeven bij Davidson Ross, *Dorothy* 114.

<sup>97</sup> Zie bijvoorbeeld het persoonlijk getuigenis in Kerin, *Fulfilling* 154: " (...) Miss Kerin told me that I would not receive a miraculous healing, that it would take a long time, and that I must have patience, since I should be completely healed in time."



had gone, and that she was going to stay and help to look after the children as a thank-offering” (in: Arnold, *Dorothy* 119).

Een dergelijke herhaalde bediening kwam ook voor ‘op afstand’ (vgl. 3.5.2). Kerin maakte soms langere tijd gedurende enkele minuten per dag op een vast, afgesproken tijdstip via gebed met haar confident ‘contact’, terwijl beiden op verschillende locaties verkeerden. Dit contact kon gepaard gaan met dezelfde sensatie van stroom of warmte als bij de directe handoplegging<sup>98</sup>.

### 3.5.5 Exorcisme

Hoewel Kerin niet geloofde in de duivel als een persoonlijke, tegen God strijdende macht, zag zij het kwaad wel als een entiteit en geloofde zij in het bestaan van boze geesten, waardoor mensen bezeten kunnen worden (Russell 69).

Over uitdrijving van kwade geesten in de bediening van Kerin lezen we in tegenstelling tot genezing zeer weinig. Russell vermeldt, hoe een gewelddadige, schreeuwende en vloekende vrouw, die Kerins kamer binnentrapte, door Kerin het zwijgen werd opgelegd met de woorden “In the name of the Master I tell you to come out of her”, waarna de vrouw een laatste schreeuw gaf en normaal werd (69v). Eveneens lezen we bij hem, hoe Kerin aan de broer van een psychiatrische patiënt met een occulte achtergrond een kruisje meegaf dat zij zelf gedragen had, bij het zien waarvan de man in kwestie rustig werd. Zijn ontslag uit de inrichting, waarin hij was opgenomen, volgde een week later. Hij had geen terugval meer<sup>99</sup>. Chavchavadze beschrijft, hoe Kerin in gebed banden verbrak van een vrouw, die naar eigen zeggen leed onder “tormenting spirits” als gevolg van het bezoeken van spiritistische seances (61). Dat op het terrein van de strijd met de boze Kerin in het gebed haar kracht zocht, blijkt uit wat bisschop Bardsley over haar schrijft: “She was aware of evil and the power of the devil and, like many saints of old, she believed that life was a battle against the devil. (...) She had a nose for evil, she smelt it, was aware of it and fought it with prayer and faith” (in Maddocks, *Vision x*).

---

<sup>98</sup> Voorbeelden in Kerin, *Fulfilling* 137v en 150v.

<sup>99</sup> Russell 100-104. Het gebeuren wordt -onafhankelijk van Russell- ook verhaald door Rose Friend in Kerin, *Fulfilling* 56. Kerins gebruik van het kruisteken in de strijd met “the enemy” wordt -samen met de eucharistie, de zalving met olie en het gebruik van heilig water- eveneens genoemd door Chavchavadze (49), hoewel het hier eerder lijkt te gaan om bescherming tegen duivelse invloed dan om exorcisme.

### 3.6 Samenvatting; beantwoording deelvraag 1, 2 en 3

Ter beantwoording van de deelvragen van de onderzoeksvraag bij dit hoofdstuk vatten we de weergegeven bevindingen nu samen. We geven daartoe de deelvragen nogmaals weer:

*B/1. Wat is de context, waarbinnen de dienst der genezing in Kerins huizen plaatsvond?*

Vanaf de oprichting van Chapel House (Ealing) werd in Kerins huizen de dienst der genezing uitgevoerd:

- in een houding van geloof in, afhankelijkheid van en gehoorzaamheid aan Christus;
- met persoonlijke liefde voor en toewijding aan de patiënt, alsof Christus zelf in hem/haar gediend werd;
- in een entourage van schoonheid en een atmosfeer van vrede;
- in nauwe samenwerking tussen geestelijke en medische disciplines, m.n. priester, huisarts en verpleging;
- binnen de kaders van de Anglicaanse Kerk, met volmacht van haar leiding en in een kritisch-loyale houding t.o.v. deze kerk;
- in oecumenische openheid;
- (na de verhuizing naar Kent) binnen een gemeenschap van medewerkers, gecentreerd rond de gehoorzaamheid aan Christus.

*B/2. Van welke achterliggende concepten ging Kerin uit bij de beoefening van de dienst der genezing?*

Als Kerins belangrijkste concepten m.b.t genezing kunnen worden genoemd:

- het verwachten van genezing op geloof en gebed vanwege het aanbreken van een nieuwe tijd, waarin Christus zich de Levende betoont;
- de oproep tot omkeer i.v.m. Christus' komst in heerlijkheid;
- een principiële aandacht voor het lijden als mogelijk passend bij Gods diepere bedoelingen;
- het zoeken van de wil van God, gepaard gaande met ontlediging van zichzelf, en de rustige overgave aan die wil.

*B/3. Welke methoden hanteerde zij bij de uitoefening van haar genezingsbediening?*

De volgende werkwijzen zijn in Kerins bediening te onderscheiden:

- het zich laten leiden via de Geestesgave van de onderscheiding en het 'inwendig luisteren' tijdens een pastoraal gesprek, gelieerd aan het luisteren naar en het raad geven aan de confident;

- de voorbede voor zieken ‘op afstand’ of in hun aanwezigheid;
- de handoplegging, al dan niet tijdens genezingsdiensten; de zalving met olie; het vieren van de eucharistie en het brengen van de communie aan zieken (de laatste drie handelingen uitgevoerd door de dienstdoende priester);
- de herhaling van gebed en aanraking/handoplegging (ook in de vorm van ‘contact’ met een confident op afstand) gedurende langere tijd;
- (incidenteel) het verbreken van demonische invloeden door een machtswoord, gebruik van het kruisteken of gebed.

### 3.7 Evaluatie

We geven hier een evaluatie van Kerins concepten en methoden. Een evaluatie van contextuele factoren volgt in het volgende hoofdstuk dat handelt over Burrswood, waar Kerins contextuele erfenis geïmplementeerd is geraakt in het dagelijks functioneren.

#### 3.7.1 Evaluatie van Kerins denkbeelden

In Kerins denkbeelden klinken enkele belangrijke bijbelse noties door.

a) Haar fundamentele nadruk op het *afgestemd zijn op Gods bedoelingen*, zowel in het handelen (de gehoorzaamheid: 3.3.1) als in het geschieden van zijn wil i.v.m. het zoeken naar genezing (het zoeken van Gods wil: 3.4.4) kan in verband worden gebracht met de belangrijke nieuwtestamentische notie van de doorbraak van Gods koninklijke heerschappij ofwel de inauguratie van het nieuwe verbond<sup>100</sup> en daarmee van Gods hernieuwde aanspraak op het leven van de zijnen, in het verlengde van de oudtestamentische verbondseis tot gehoorzaamheid (Dt.10:12-16; Jer.7:22v). Kerins insteek doet sterk denken aan de beginbedes van het Onze Vader “uw Naam worde geheiligd, uw Koninkrijk kome, uw wil geschiede” (Mt.6:9v).

Jezus zelf toont in het evangelie een volkomen afgestemd zijn op de wil en opdracht van de Vader. Exemplarisch kan zijn houding genoemd worden tijdens de verzoeken door de duivel (Mt.4:1-11par). Kerin verwijst naar Jezus’ houding in Getsemane (3.3.1; vgl. Hb.5:7v). Het leven overeenkomstig Gods wil krijgt in het Nieuwe Testament een bijzonder accent in het evangelie naar Johannes, waar enkele markante uitspraken wijzen op Jezus’ voortdurend afgestemd-zijn op de wil van God (4:34; 5:30; 6:38v<sup>101</sup> en 8:29) en waar het ‘blijven’ van de Zoon in de liefde van de Vader zijn weerslag vindt in het gehoorzame ‘blijven’ van Jezus’

<sup>100</sup> Zie voor de relatie tussen de komst van het Koninkrijk en de inauguratie van het nieuwe verbond par. 5.3.4.

<sup>101</sup> Jh.6:38 is de bijbeltekst die afgedrukt staat op de achterzijde van de huidige lidmaatschapskaart van de ‘Burrswood Fellowship’.

leerlingen in zijn liefde (15:10, vgl. 14:21; 1 Jh.2:5)<sup>102</sup>. Ook in de paulinische parnese neemt de gehoorzaamheid (Rom.1:5; 6:16v; 15:18; 16:26; 2 Kor.2:9; 10:5v)<sup>103</sup> in het spoor van Christus (Rom.5:19; Fil.2:8) een belangrijke plaats in, evenals het zoeken van Gods wil (Rom.12:2; Ef.5:17; Fil.1:9vv; Col.1:9).

b) Met betrekking tot het zoeken van de wil van God in relatie tot genezing benadrukt Kerin het belang van de *zelfontlediging*, zie haar 'A Little Way of Prayer' (3.4.4). De notie dat mensen eigen belangen en wensen loslaten om aldus ruimte te kunnen maken voor God of Christus, komen we in het Nieuwe Testament op verschillende wijzen tegen: in algemene zin in de verhouding van Johannes de Doper tot Christus: "Hij moet wassen, ik moet minder worden" (Jh.3:30); in verband met de rechtvaardiging door het geloof: "(...) niet meer mijn ik, maar Christus leeft in mij" (Gal.2:20; vgl. Fil.3:7vv); en in verband met de levensheiliging ofwel het handelen conform de algemene of geopenbaarde wil van God (zie bv. Rom.6:6,12v; Gal.5:24; Ef.4:22vv; Col.3:3,9v), waarbij de 'oude mens' met Christus afsterft, opdat de 'nieuwe mens' in de kracht van de Geest naar Gods bedoelingen handelen kan (Rom.8:4).

Kerin gebruikt het concept van de zelfontlediging op een nieuwe wijze, namelijk m.b.t. het zoeken van de 'bijzondere wil van God', zijn specifieke leiding en bemoeienis in omstandigheden van moeite en zorg: pas wanneer de natuurlijke mens zijn eigen wensen en verlangens prijs kan geven en zich in alle rust kan overgeven aan God vanuit het verlangen, dat in eigen en andermans leven alleen diens Naam zal worden verheerlijkt, ontstaat de mogelijkheid Gods wil te verstaan en zijn zegen te ontvangen. Deze gedachte vertoont overeenkomst met het paulinisch advies in Fil.4:6v.

c) Hoewel Kerin alle nadruk legt op het geschieden van Gods wil, ontkomt zij aan de valkuil van een 'natuurlijke theologie', waarvan we de sporen terugvinden in zondag 10 van de Heidelbergse Catechismus en die in meer esoterische vorm heden ten dage terugkeert in sommige New Age-

---

<sup>102</sup> Vgl. Carson, *John* 648v: "In so far as Jesus was entirely obedient to and dependent upon his Father (...), so far also does he constitute the definite model for his disciples: they (...) have been sanctified by Christ and will be sanctified by God's word (...) as they grow in unqualified obedience to and dependence upon their Lord."

<sup>103</sup> Bij Paulus kan 'gehoorzaamheid' dicht aanliggen tegen 'geloof'. Cranfield (*Romans* 66) spreekt van de in de Romeinenbrief steeds weer zichtbaar wordende "equivalence for Paul of faith in God and obedience to Him". Stuhlmacher omschrijft de *hupakoè* in Romeinen als "zunächst die Reaktion auf die *akoè pisteos*", de zich steeds herhalende reactie van geloofsgehoorzaamheid die volgt op de roep van het evangelie en tot uiting komt in de levenswijze van de gelovigen (*Theologie* 345).

verhandelingen, nl. om de bestaande orde, inclusief het lijden, te vereenzelvigen met de wil van God resp. terug te voeren tot een goddelijke pedagogie<sup>104</sup>. Bij Kerin komt de wil van God pas dan in zicht, wanneer een bestaande situatie op een hoger plan is gebracht, dat is: in gebed aan God is toevertrouwd, en Hij als antwoord daarop met en aan deze situatie handelt. Bij Kerin vinden we *geen berusting* in bestaand lijden<sup>105</sup>, wel -na het uit handen geven van het lijden aan God- overgave aan zijn wil.

d) Kerin benadrukt dat God handelt op zijn soevereine tijd en wijze. Haar '*resting theology*', de stille overgave aan de wil van de Heer, het 'beiden van des Heren tijd' (3.4.4), verschaft aan haar genezingsbediening een weldadige rust en overgave.

De inhoud van haar uitspraak "He [God] hears our every prayer, and answers all, but in His Love makes times and ways His own" vinden we in de bijbelse traditie weerspiegeld in o.a. het verhaal van Job, die door de diepte heen uiteindelijk toch dubbel gezegend wordt; in het verhaal van het sterven en de opwekking van Lazarus, wiens ziekte door de dood heen niet "ten dode" blijkt te zijn maar tot Gods verheerlijking dient (Jh.11:4); in het verhaal van de storm op het meer (Mk.4:35-41par), waar Jezus ingrijpt als de situatie onhoudbaar lijkt te zijn geworden; en in de gelijkenis van de rechter en de weduwe (Lk.18:1-8), waar de belofte klinkt dat God de gebeden om gerechtigheid zal verhoren, ook al lijkt Hij de zijnen lang te laten wachten (vgl. Op. 6:10v).

e) Dat bij Kerin de impliciete mogelijkheid is ingebouwd, *dat God de zieke niet geneest*, voorkomt onnodige pastorale brokken. Met haar aandacht voor het eventueel blijvende lijden naast de mogelijkheid van genezing onderscheidt Kerin zich van groepen in de dienst der genezing, die eenzijdig op genezing inzetten. Farr spreekt in dit verband van een "beautifully balanced message" (*Divine Healing*, 13). Met haar aandacht voor het in het aardse bestaan soms blijvende lijden doet Kerin het bijbels getuigenis recht. Ook in het Nieuwe Testament komen genezingswonderen voor op beperkte

---

<sup>104</sup> Het kwaad wordt in het nieuwe-tijdsdenken veelal beschouwd als een gevolg van Gods wil. Het dient als leerschool om de mens te helpen verder te komen op zijn weg van het duister naar het licht. Tegelijkertijd wordt benadrukt dat de mens zelf kiest voor al zijn ervaringen, ook de negatieve en pijnlijke. Zie Van der Kooi, *Heil* 98vv, 143vv.

<sup>105</sup> Vgl. de volgende uitspraak uit haar boodschap uit 1914 (zie appendix): "Many have almost ceased to believe that His living touch has still its ancient power, and have settled down in what they call divine resignation to suffer every kind of physical and spiritual ill, believing, that God cannot, or does not will to set them free in this life."

schaal, o.a. vanwege het secundaire karakter van genezing t.o.v. verkondiging (zie b.v. Mk.1:37v) en vanwege de spanning tussen het 'reeds' en het 'nog niet' in de komst van het Koninkrijk, waarvan genezingswonderen tekens en manifestaties zijn<sup>106</sup>.

f) Een aparte plek in Kerins genezingsbediening wordt ingenomen door wat genoemd wordt het '*verlossend lijden*' ('redemptive suffering'): het ten gunste van anderen opdragen van eigen lijden aan God. M.b.t dit concept spreekt waarschijnlijk de vorming mee, die Kerin tijdens haar voorbereidingsperiode ontving van haar geestelijk leidsman, de anglo-katholieke dr. Langford-James, hoewel tegelijk gezegd moet worden dat zij reeds als jonge vrouw haar ziek-zijn interpreteerde als een lijden met Christus (zie 3.4.3.3 sub c).

Het idee van een mee-lijden met Christus ten behoeve van anderen ontmoetten we eerder terloops bij MacNutt (zie 2.5.9) en de Linns (2.6.6). In het Nieuwe Testament komt het op verscheidene plaatsen tot uiting.

We noemen hier 2 Kor.1:5v: "Gelijk het lijden van Christus overvloedig over ons komt, zo valt ons door Christus ook overvloedig vertroosting ten deel. Worden we verdrukt, het is u tot troost en heil"; 2 Kor.4: 10vv: "Te allen tijde het sterven van Jezus in het lichaam omdragende, opdat ook het leven van Jezus zich in ons lichaam openbare. Want voortdurend worden wij, die leven, aan de dood overgeleverd, om Jezus' wil, opdat ook het leven van Jezus zich in ons sterfelijk vlees openbare. Zo werkt dan de dood in ons, doch het leven in u"; en Col.1:24: "Thans verblijd ik mij over hetgeen ik om uwentwil lijd en vul ik in mijn vlees aan wat ontbreekt aan de verdrukkingen van Christus, ten behoeve van zijn lichaam, dat is de gemeente".

Uit deze teksten spreekt een verre gaande overeenkomst tussen het lijden van de discipel en dat van de Heer, zoals dat ook in andere bijbelplaatsen doorklinkt (zie bv. Mk.8:31/34par; Jh.12:24vv; Hd.9:4; Fil.3:10; Gal.6:17; 1 Pt.4:13). Er is hier sprake van een "corporate Christology", waarbij de gemeente deel heeft aan de messiaanse weën bij de overgang van de oude naar de nieuwe aeon (Wright, *Colossians* 87v; O'Brien 79; vgl. De Ru 92vv) en hetzelfde "mysterium paschale" doorleeft als de Messias in zijn knechts-gestalte (Budiman 192vv). Bovendien komt dit lijden van de discipel anderen ten goede (vgl. 2 Kor.4:15; Gal.4:19; Ef.3:13), zoals ook het lijden van Christus ten gunste van anderen geschiedde.

Tegelijkertijd echter blijft er een belangrijk verschil: het lijden van Christus als het unieke lijden van de Zoon van God voor de zonden van de wereld is van een andere orde dan het lijden van de discipel in zijn navolging. Budiman (196vv) maakt een onderscheid tussen substitutie en identificatie:

---

<sup>106</sup> We zullen hierover uitgebreid handelen in hoofdstuk 5; daar zullen we bovendien spreken over het kwalitatieve verschil tussen onze huidige genezingsbediening en die van Jezus en zijn apostelen.

de verzoening is plaatsvervangend geschied aan het kruis, toen wij er nog niet waren, in het voltooide lijden van Christus (Col.1:21v). Zijn lijden wordt vervolgens, in het identificerend doorleven van Christus' "mysterium paschale" door de gelovigen<sup>107</sup>, steeds opnieuw in de menselijke existentie gerealiseerd en geëffectueerd (Col.1:24), opdat het heil van Christus aan anderen kan worden doorgegeven (Col.1:28v; 2:1v). Pokorný (80, 83v) benadrukt in zijn bespreking van Col.1:24 dat in de paulinische theologie de verlossing in Christus' lijden en dood gerealiseerd is, maar dat Paulus in zijn specifieke missie als 'oergetuige' moet strijden en lijden, opdat de mensen erkennen zullen, dat hun heil in Christus volbracht is, zij in geloof aan deze volbrachte verzoening deelnemen en zich het nieuwe leven toeëigenen (vgl. 2 Tim.2:10)<sup>108</sup>. Hafemann (71) maakt evenals Pokorný een onderscheid tussen enerzijds het lijden van Christus en anderzijds het apostolisch lijden van Paulus. Het laatste is niet bedoeld als een herhaling van het lijden van Christus "even in some sort of modified form, that is, as some sort of 'second atonement'", maar als "merely a mediation of the significance of the death and life of Jesus."<sup>109</sup>

Het lijkt aannemelijk, dat Kerin het hierboven benadrukte kwalitatieve verschil niet honoreerde en een doorgaande, mystieke lijn zag tussen het lijden van Christus en het lijden van zijn volgelingen. Zij spreekt immers over "victim souls who are called to the ennobling task of helping our Lord in bearing the sin of the whole world" (zie 3.4.3.3 sub c).

Opmerkelijk is voorts, dat Kerin de categorie van het lijden met Christus toepast op ziekte, terwijl het lijden in de hierboven genoemde bijbelteksten

---

<sup>107</sup> Waarbij Christus in hun harten woning maakt en zijn "exodus" (lijden-sterven-opstanding-hemelvaart) in hun leven voltrekt, waardoor van binnenuit en van buitenaf verzet en lijden worden opgeroepen.

<sup>108</sup> Dübbers daarentegen, die het apostolisch lijden verbindt aan de prediking van het Woord, ziet het lijden van Christus en het apostolisch lijden meer als gelijkwaardige grootheden: "Die Verkündigung des Wortes Gottes durch den Apostel steht (...) parallel zu der Versöhnungstat Gottes durch den gekreuzigten Christus. Beides zusammen erst konstituiert für den Verfasser des Kolosserbriefes die *ekklèsia* als den universalen Bereich der Heilswirklichkeit. (...) Versöhnungstat und Verkündigung sind zwei Aspekte des einen Heilshandeln Gottes" (164v).

<sup>109</sup> Volgens Hafemann is Paulus' lijden ten behoeve van de gemeente, zoals dat in de Korinthebrieven voorkomt, gelieerd aan zijn apostolisch ambt en kan het als zodanig niet worden nagevolgd. Als achtergrond ziet hij de eschatologische spanning tussen het 'nog niet' en het 'reeds': omdat het Koninkrijk nog niet ten volle aangebroken is, moet de apostel doorgaan het "sterven van Jezus" in zijn lichaam om te dragen, opdat God door de aan de apostel in diens lijden geopenbaarde opstandingskracht de gemeente kan doen delen in de vertroosting van de nieuwe eeuw, die met Christus' opstanding reeds is aangebroken, en tot de wereld zijn appèl kan doen uitgaan (64-72).

niet betrekking heeft op ziekte, maar op moeite en verdrukking in de dienst aan het evangelie. Het bijbelse onderscheid tussen lijden en ziekte (zie bij de bespreking van MacNutt en Kraan in 2.5.9 en 2.7.6) komt in Kerins opvatting van ‘verlossend lijden’ niet tot zijn recht.

Verder willen we terughoudend zijn in het vormen van een oordeel over het aanbieden van Kerins eigen lijden aan God tot welzijn van anderen, daar we haar persoonlijke motieven onvoldoende kunnen kennen. Maddocks schrijft in dit verband: “It was (...) a very hidden part of her spirituality and very few, if any, knew of her sufferings during her lifetime, let alone the use to which she put them.”<sup>110</sup>.

g) We missen bij Kerin tenslotte een uitgebalanceerde theologie van de *komst van het Koninkrijk*. In haar vroege boodschappen (1912 en 1914) is weliswaar een spanning merkbaar tussen het spoedig verwachte aanbreken van een nieuwe tijd van genezing en het reeds aanwezig zijn van het Koninkrijk, maar de notie van het ‘reeds’, dat is: van een gerealiseerde eschatologie, overheerst hier alles vanuit de grondgedachte, dat Christus als de Levende in zijn genezend handelen heden dezelfde is als tweeduizend jaar geleden.

Ook later, wanneer Kerin meer oog heeft gekregen voor het blijvende lijden, wordt het niet-plaatsvinden van genezing niet in verband gebracht met het ‘nog niet’ van het Koninkrijk, maar herleid tot de wil van God en tot andere bedoelingen die Hij met de zieke heeft.

Weliswaar is bij Kerin de gedachte aanwezig, dat bij het uitblijven van genezing over de grenzen van de dood heen de belofte wacht van een vernieuwd lichaam en van een bestaan zonder verdriet en pijn, getuige haar eerder geciteerde uitspraak: “We know that the will of God is perfection and we are talking in terms of eternity. Therefore we cannot limit God to today or tomorrow or even to this life. And should we lose this body we shall have another which He will make perfect like unto His glorious body provided that we do but seek His will here and now” (zie 3.4.3.3). Maar zij brengt het uitblijven van genezing in het heden niet in verband met het nog uitstaan van de definitieve komst van het Rijk.

Kerin is in haar doordenking van de dienst der genezing meer gericht op de intentie en het handelen van God en Christus dan op de ontvouwing van de heilsgeschiedenis in termen van de komst van het Koninkrijk.

---

<sup>110</sup> *Vision* 60. Vgl. ook Russell 35: “It is difficult to get her to speak on these matters. They are the mysteries of the secret places.”



### 3.7.2 Evaluatie van Kerins werkwijzen

a) De *voorbede* neemt in Kerins genezingsbediening een buitengewoon belangrijke plaats in. Het aanroepen van God door zijn verbondspartner om in de nood van het bestaan uitredding te kunnen vinden vormt een bekend bijbels patroon<sup>111</sup>. Meer specifiek zien we in Kerins handelwijze een parallel met de evangeliëverhalen, waar mensen pas genezen worden, wanneer zijzelf of anderen in hun plaats Christus om hulp of ontferming hebben aangeroepen. Hoewel niet exclusief (Christus en zijn apostelen nemen soms ook eigen initiatief) komt deze wijze van doen in het Nieuwe Testament frequent voor<sup>112</sup>. In de dienst der genezing is het gebed het geëigende middel om een bestaande situatie bij God/Christus aan te bevelen, opdat zij, indien het zijn bedoeling is, kan worden getransformeerd tot een manifestatie van zijn Koninkrijk.

b) De *herhaalde voorbede (en aanraking)*, die we in Kerins praktijk tegenkwamen, vindt in de Schrift vrijwel geen parallel. Weliswaar is in bijbelse genezingsverhalen enkele malen sprake van herhaalde handelingen tot genezing, maar deze handelingen hebben meestal een symbolische of geestelijke waarde. Het drievoudig zich uitstrekken van de profeet Elia over het lichaam van een gestorven jongen (1 Kon.17:21) wijst op de verlangde volkomenheid van de genezing, maar lijkt niet per se bij te dragen aan de opwekking van de knaap als zodanig. De zevenvoudige onderdompeling van de melaatse Naäman in 2 Kon.5:14 heeft de symbolische betekenis van volkomen reiniging (vgl. Lev.14:7vv). De enige voorbeelden, die als parallellen zouden kunnen gelden van wat heden 'doordrenkend gebed' wordt genoemd zijn het herhaald neerhurken van Elisa over het lichaam van een gestorven knaap (2 Kon.4:34v) en Jezus' herhaalde handoplegging op de blinde te Bethsaïda (Mk.8:22-26). Het eerste wijst o.i. inderdaad op een stapsgewijs plaatsvindend genezingsproces. Het laatste moet waarschijnlijk gezien worden tegen de achtergrond van het geestelijke bewustwordingsproces van Jezus' leerlingen (van blind-zijn voor tot helder zicht op Jezus' ware identiteit); het gaat hier eerder om een didactische handelwijze dan om een daadwerkelijke gefaseerde genezingsinspanning. We gaan hierop nader in in hoofdstuk 5. Dat in de genezingspraktijk van Kerin (evenals elders in

---

<sup>111</sup> Vgl. Brueggemann, *Theology* 557: "[T]he mobilization of Yahweh in the season of nullity characteristically requires an act of initiative on the part of the abandoned partner."

<sup>112</sup> Vgl. Wilkinson (*Bible* 90v), die weergeeft dat in de evangeliën Jezus zelf vier maal het initiatief neemt tot genezing (en dan alleen als Hij de zieke ziet), terwijl er twintig maal een beroep op Hem wordt gedaan door zieken, mensen uit hun omgeving of anderen.

de huidige dienst der genezing) meervoudige voorbede en aanraking nodig kon (en kan) zijn om tot voortschrijdend herstel te komen, terwijl de Schrift daar zeer spaarzaam over spreekt, kan hiermee te maken hebben, dat onze huidige genezingsbediening geen kopie is van de bediening van m.n. Jezus en zijn apostelen, maar een gedelegeerde en afgeleide taak, uitgevoerd door beperkte mensen. Ook hierover zullen we meer uitgebreid spreken bij de bijbels-theologische bezinning.

### 3.7.3 Kerins betekenis

Kerin kan worden beschouwd als één van degenen die de dienst der genezing binnen de Anglicaanse Kerk (en daarbuiten) nieuw leven hebben ingeblazen. In het anglicaanse rapport voor 'the House of Bishops' *A Time to Heal* wordt zij genoemd onder degenen die een profetische rol hebben vervuld in het opnieuw tot leven wekken van de dienst der genezing in de Church of England (2, 5). Ernest merkt m.b.t. de Engelse situatie op: "The ministry of Healing (...) has indeed been restored to the practice of the Church, and much is due to the quiet, steadfast courage and perseverance of Dorothy Kerin, combined with her prayer, 'that the Church's Ministry of Healing may be revived with boldness, wisdom and humility, and that more priests and ministers may learn to use this Ministry of Healing'" (*Teaching* 30). Gusmer rekent de na Kerins dood gestichte 'Dorothy Kerin Trust', die Kerins erfgoed bewaart, tot de genootschappen wier bestaan "a compelling factor" vormen in het bevorderen van de dienst der genezing (10).

Kerins specifieke inbreng als wegbereidster is o.i. gelegen in de volgende van de in dit hoofdstuk genoemde punten:

- dat zij oog had voor de therapeutische werking van schoonheid;
- dat zij geneeskunde en dienst der genezing samenbracht;
- dat zij de dienst der genezing beoefende binnen de kaders van de gevestigde kerk;
- dat zij christocentrisch werkte;
- en bovenal dat zij naast herstel ruimte liet voor het mysterie van het lijden.

Als haar specifieke inbreng op het gebied van de methodiek zou kunnen worden genoemd de herhaalde voorbede, die in de dienst der genezing pas veel later (door Francis MacNutt) bekend is geworden als doordrenkend gebed of 'soaking prayer'.

Deze aspecten, die doorwerken in het functioneren van het huidige Burrswood, komen in het volgende hoofdstuk opnieuw en verder aan de orde.



*Dorothy Kerin in de tuin van Court Lodge (Burrswood)*

## **Appendix bij hoofdstuk 3: DE BOODSCHAP VAN KERIN**

### **De boodschap van 1912**

*A Message from the "Miracle Girl", Miss Dorothy Kerin tells of her own marvelous cure and its significance to the World.*

*in : The London Budget, Magazine Section, 30 juni 1912, 1 en 8:*

*(Weergave van hoofd- en kleine letters is evenals de alinea-indeling conform het oorspronkelijke krantenartikel)*

"I KNOW that by the mercy of God I have been brought into direct communication with the eternal, the beautiful. I am sure of it; and I know it is for the good of humanity – for the uplifting of man spiritually, irrespective of religion and creeds.

In my restoration to health I have been entrusted with a message to the whole world, a promise of healing to the sick, comfort to the sorrowing and faith to the faithless. This message is for everybody as soon as they are ready to accept it and have the desire.

How these things are going to be brought into practice has not been revealed to me yet. I only know it will depend largely upon prayer and faith. I do know there is a beautiful truth for us as soon as we are ready for it.

I am confident that as soon as people are brought to open their spiritual eyes these great and beautiful manifestations will be for them also. The vast multitude build up a barrier between the seen and the unseen -between spiritual beauty and themselves- by worldly lives and by foolishness, but as soon as this barrier is broken down there will be a great inrush of spiritual beauty and glory. I have seen it and I know.

People do not realise that the spiritual part is much the greater portion. It is the true inheritance of all, but we do not claim it. Sometimes when I see people who have not this beautiful outlook upon the things that are eternal, I wonder how they can exist; it is puzzling to me.

I believe that we are on the threshold of a great revelation from the spirit that is infinite. I think that man is about to have a great awakening. I feel it.

What strengthens me in my belief? Prayer! I am confident that prayer is the only tonic that will create an appetite for the things of the spirit. Through prayer we shall receive the Great Benediction.

Prayer is the desire of the soul for spiritual things. There is a form of prayer without words, a voiceless prayer in the heart, that God and God only understands.

People ask me how the Divine presence, or God, appears to me. God appears to me as an inexpressibly beautiful being – an infinite power impossible to describe. I know that with God all things are possible. He understands.

I am asked if I feel that there will come another revelation to me. I answer that in God's own time all will come right. In the kingdom of the unseen one cannot presume to make plans for oneself. People say to me, "What are you going to do with your life?" If you ask me what God is going to do with my life, I answer, "I do not know." It will come from God. One life lifted from the shadow of death and brought into the sunshine of happiness should be enough to redeem the world. I am asked whether when the revelation, which I await in faith and trust, comes to me,

pointing the way for ministration, if I will announce it, and I say, I will, of course. I know it is by prayer and faith that it will come, and I shall not hesitate to announce it. It will belong to the world.

I know that it was not for me alone, but that there is a Divine purpose in my being singled out to manifest the healing power of the spirit. God knows the way. I do not know. I know that whereas I was prostrate, now I am well. I am an instrument in God's hands. I know that He closed my human eyes and ears so that I might receive His message. He took my conscious self away for a time, so that I might know spiritual things<sup>1</sup>. And the harmony and health and happiness that have come to me are so complete that of the pain and the suffering of those years I remember nothing.

People ask me if I accord my recovery to any of the established systems of healing, such as healing by hypnotism, suggestion, the help of "friendly spirits", "faith healing", Christian Science, Suggestive Therapeutics, &c. My restoration did not come through any of these or any other systems, nor did I pray for my recovery. I prayed that I might be happy in doing what God might will. I wondered sometimes why God ordained that I should suffer, but I was confident that it was for a purpose. I had no one attempting to heal me by any means, except the regular physicians, and many people knowing that the doctors had pronounced me incurable, and that I had been given up to die, think that my restoration was due in some way to some form of suggestion without my knowledge that that power was being invoked. There was no one at my bedside to make suggestions -no one attempting it- and had there been, how could an unconscious person have grasped them? No one can claim my restoration but God. My healing came direct from Him, and from Him alone. There was no intermediate agent or agency.

I have read "Faith and Suggestion," the book written by Dr. Edwin Ash, founded upon my case. I feel that it does not go far enough. The book is far too material. It would not stir me personally, yet when I have talked to Dr. Ash I have felt that he, like myself, had the true spiritual view. Dr. Ash believes the same as I do, I know, and naturally I expected the book to be a replica of my thoughts. But I claim nothing for myself. I do not argue. There is no room for doubt. People say I have what the world has not. I say I am only a channel through which divine life flows. But possibly the point of view the world would take is not mine.

Dr. Ash has accepted my restoration unhesitatingly, and without explanation. He has had greater opportunity than his medical colleagues; they are groping in the dark.

A German philosopher said that Jesus of Nazareth did not live long enough - that he did not live to learn how to laugh and to be joyous. I say that Christ is alive to-day, as He was when upon earth, and is sending His message to those who will receive it. I am asked if I think that this message will be universal, open to all sects, denominations, creeds, and races. It occurs to me that something like that must happen. There will be one great body formed - one great family. This idea appeals to me.

---

<sup>1</sup> Vgl. Kerins uitspraak, gedaan tijdens een vraaggesprek na haar genezing, zoals weergegeven bij Ash 147: " (...) God closes the mortal eyes sometimes, so that the eyes of the soul should be opened, because if my mortal eyes had been open, perhaps I should not have seen and heard so clearly."

I feel no weight of care. I do not feel at all sorrowful or like sighing. There is nothing to sigh for. Life is radiant when it is rightly lived, but there is swift retribution for those who are prodigal regarding the heritage which God gives. The Spirit of the Infinite lives in the truth, and the truth should make us not only free but joyous. Religion should be like the song of the birds.

Throughout all the past there has been the delusion that God dwelt more definitely and completely in some realm distant or apart from this earth. In my illness I shared the thought that I could understand the divine purpose only when I entered into some Paradise beyond. Now I know that God's throne is not remote, and that the Kingdom of Life and truth and joy are not beyond the veil of death, but here awaiting us<sup>2</sup>.

I do not believe much in sermons. I do not care for them. A great philosopher said that the world did not need to be told, it needed simply to be reminded. The glories of existence are all about us. The ineffable power of infinite life is ours for the taking. There is nothing to hinder us but our own blindness. The Master in His day said they did not need to go to the mountain or to Jerusalem to worship, for God was Spirit, and it is true now that we do not need systems and service and rituals. It is possible for every door to open into Paradise. It is possible for every life to come into communion with the Infinite.

People say to me "Come out into the world and live," but I say "Come out *from* the world and live," and by that I do not mean to come out and live your life away from your fellows<sup>3</sup>.

The old idea that people should go into the mountain or into the deserts and serve God by shunning society has been proved a fallacy. To be of help to your fellows; to share their joys and have them share yours; to smile with them; and if possible to banish their tears, are efforts worth while. What I mean by coming out from the world is to put aside the wordly things that pamper for a moment and perish – things that leave the soul empty and seared. It is not a denial, not a renunciation, but the embracing of things that are supernal, things that are spiritual and do not die. Worldly things are indescribably small and petty. We live in the midst of the promised land, not in preparation for it. Life is not a probation. We are not pilgrims and strangers. We are citizens of the City of God. Our birthright is Divine. We are heirs of the ages. We are children of light, even though we stumble in darkness. Power and radiance and the peace and happiness that pass understanding are all about us.

Religion should not be doleful: in my thought it should not deal in lamentation. There has been too much of this. Health is good, but the supreme thing is happiness, and to be happy we must be in tune with the harmonies of the Spirit. I know that the

---

<sup>2</sup> Vgl. in hetzelfde vraaggesprek als bij noot 1 Kerins uitspraak: "Sometimes I used to wonder why God permitted it [my suffering], but I was always certain that I should know some day, and I was confident that it was for some Divine purpose. I thought I should know when I entered into Paradise, but I did not think I should ever realise it in this world, but I do now" (Ash 143; zie ook Thompson 19).

<sup>3</sup> Vgl. Kerins latere reactie op de door haar biograaf Russell aan haar doorgegeven suggestie van anderen, dat zij een moderne heilige zou zijn "of the recluse type": "I don't want to be a plaster saint!" (Russell 229).

world seeks communion with the Infinite. There are many paths. There are many prophets. There is much stumbling, but in His own way God will bring about the life beautiful, the life eternal, which is the ushering in of the Kingdom upon earth.

We are bound too much by our training. The world has repeated for centuries, but without realising the full significance of the thought, that God is everywhere, and that the Kingdom of Heaven is within us. I believe that the world is ready today for a complete revelation of the literal and beautiful truth of these sayings, which have largely come to be formal in their endless repetition.

The great truth is that Power unlimited, sublime and free, is within reach of all.

Even with regard to Christianity as it is expressed in the various fellowships and organisations, I believe it to be selfish. It seems to me largely a religion without love.

Yesterday I was thinking much of my mission and message to the world, and wondered how I was going to bring it into execution. I prayed, "How is this to be done?" and I heard a voice say distinctly, "By prayer and faith." It soothed me and strengthened me.

Sometimes people in London come up to me in the street and speak to me. The other day a man came to me in the street and said, "Excuse me, Miss, but may I touch you, perhaps the spirit of the Master may pass through you into me."

You must break down the barrier before the inrush of glory can come in. The Spirit of God cannot enter into the soul that is not receptive.

Wealth could not buy my experience. It could not have effected my cure. It is the Spirit that has given me the new life for the bodily desire is paltry compared with the desire of the soul."

## **De boodschap van 1914**

*De hieronder weergegeven gedeeltes uit The Living Touch worden in het boek zelf niet als een afgebakende boodschap gepresenteerd, maar vormen thematisch bijeenhorende, beschouwende blokken die deel uitmaken van een langer biografisch getuigenis. Daar zij op een aantal punten inhoudelijk en soms ook in woordkeus grote gelijkenis vertonen met haar Message uit 1912, geven ze -juist op die punten- een goed beeld, hoe Kerins boodschap zich in enkele jaren ontwikkeld heeft. Decennia later geeft Kerin deze 'boodschap' uit The Living Touch weer in het eerste hoofdstuk van Fulfilling, deels vrijwel letterlijk, deels samenvattend en omschrijvend.*

*The Living Touch, 1987 (herdruk van eerste editie uit 1914), 1-4:  
(vgl. Fulfilling, 1982 [herdruk van 3<sup>e</sup> herziene editie uit 1960; 1e druk 1952], 10-11)*

MUCH has been written of my miraculous healing, which took place on February 18, 1912; but I fear that in almost every instance inaccuracies and exaggerations have crept in, for which I am in no way responsible.

At the request of many, and after much prayer, I have decided to write this little book, chiefly in the hope that it may prove helpful to earnest children of God, and contribute in some small degree to the spiritual uplifting of those who are groping in the dark.<sup>4</sup>

After many years of helpless invalidism I was completely and instantaneously healed by our Blessed Lord Jesus Christ. This experience, I feel, was not meant for me alone, but for the strengthening of man's faith in Divine Healing.

With my restoration to health God has given to me, as you will see as you read what follows, the work of proclaiming the fact that He still, as when He was on earth, cares for the health and well-being not only of the soul but also of the body. Through faith and prayer we shall receive these great blessings.

I am frequently questioned as to whether I attribute my recovery to any of the recognised systems of healing. With the exception of my regular physicians, who in turn pronounced my case hopeless, no one was attempting to cure me. Healing by hypnotism; the help of friendly spirits; Christian Science; suggestive therapeutics, etc., had no part in bringing about my restoration to health. My healing came direct from God, and from God alone; to Him be the glory. There was no earthly intermediary. God is the same, yesterday, to-day, and for ever. What our Lord did in Galilee and along the Jordan two thousand years ago, He can and does do now. There was not one God for the first century and another for the twentieth. Miracles of healing and the creation of new Life are taking place to-day, but many of us shut our spiritual eyes to them. The New Testament is full of promises of healing, and I am confident that as soon as we are brought to open our spiritual eyes we shall see

---

<sup>4</sup> Deze alinea ontbreekt in *Fulfilling*. De inhoud wordt in een eerder gedeelte als volgt omschreven: "It is my earnest prayer and hope that what is written in the following pages (...) may be blessed and used of God to reawaken a faith in God's plan for the healing of those who are sick in body or mind" (9).



their fulfilment. Many of us have built up barriers between spiritual reality and ourselves by unbelief and wordliness, but as soon as we have broken down these barriers and made our souls receptive<sup>5</sup>, there will be a great inrush of the Holy Spirit, and we shall receive His beautiful<sup>6</sup> gifts, which are the true inheritance of all Christians, purchased for us by the death of Jesus Christ upon the Cross<sup>7</sup>.

All unworthy as I am, I have been permitted to see and realise the great Love of Jesus, and I know that what He has graciously done for me should be a living testimony to His Love. Whereas I was once prostrate, now I am well<sup>8</sup>, and I feel there must be a divine purpose in my being singled out to manifest and bear witness to His works. I am a humble instrument in His hands. In His wisdom He closed my human eyes and ears, that I might know spiritual things, and the health and happiness that have come to me are so complete, that the pain and suffering of past years are almost obliterated from my memory.

*Uit The Living Touch, 1987 (herdruk van eerste editie uit 1914), 18-21:  
(vgl. Fulfilling, 1982 [herdruk van 3<sup>e</sup> herziene editie uit 1960; 1<sup>e</sup> druk 1952], 19-20)*

I prayed much that God might guide me and point the way of ministration, and it has been shown me that the gifts of God can only be received through prayer.<sup>9</sup> We shall find spiritual joy, or soul-health, through communion with God, and bodily health will follow as growth follows rain and sunshine. Communion with God will banish every doubt and fear, and if we will but do His will and walk in His footsteps, we shall know the Truth and realise the wonderful power of the Love that is Infinite.”<sup>10</sup>

(...) Many have almost ceased to believe that His living touch has still its ancient power, and have settled down in what they call divine resignation to suffer every kind of physical and spiritual ill, believing, that God cannot, or does not will to set them free in this life, but that they must of necessity pass through the grave to meet Him.

---

<sup>5</sup> *Fulfilling* 11: “as soon as we allow these barriers to be broken down by the Love of God, and ourselves to be made receptive”.

<sup>6</sup> *Fulfilling* 11: “bountiful”.

<sup>7</sup> *Fulfilling* 11: “by our Saviour Jesus Christ”.

<sup>8</sup> Hierna gaat de tekst in *Fulfilling* -het vervolg in *The Living Touch* samenvattend- als volgt verder: “every whit whole, a humble instrument in His hands, to manifest and bear witness to God. The Health and Happiness that have come to me are so complete, that the pain and suffering of past years are obliterated from my memory” (11).

<sup>9</sup> In *Fulfilling* luidt deze zin: “The way of ministration was being made clear, and one learnt that the Gifts of God can only be received through prayer and faith in accordance with His will” (19).

<sup>10</sup> In *Fulfilling* wordt de inhoud van deze zinnen als volgt weergegeven: “True spiritual joy comes to us through communion with God, and bodily health and peace of mind follow, as growth follows rain and sunshine. In Him is no darkness. If we put our hands in His, and by His grace follow in His footsteps, we shall know the truth and realize the wonderful power of the Love that is infinite” (19v).

This surely is an erroneous idea. The old thought that God and His holy Angels dwelt far away up in Heaven is inconceivable, and personally I should have little faith in a God who went up into Glory and left His children to struggle here alone.<sup>11</sup> No, we live ever in the very presence of God, and in the midst of the promised land. We are not pilgrims and strangers, but can already enter into our inheritance as heirs of the Kingdom of God.<sup>12</sup> The holy Angels are ever with us to protect and guide, and to bring all things to our knowledge. Their nearness has been revealed to me so often – sometimes in church, sometimes out in God’s great cathedral of nature, where all things –trees, flowers, birds- are expressions of His thoughts, and praise Him in their beauty.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Het gedeelte “Many have almost (...) alone” ontbreekt in *Fulfilling*.

<sup>12</sup> Deze zinnen luiden in *Fulfilling* als volgt: “We can live in the very presence of God, in the midst of the promised land. We are no longer pilgrims and strangers, but can, here and now, enter into our inheritance as heirs of the Kingdom of God” (20).

<sup>13</sup> Deze zinnen ontbreken in *Fulfilling*.

De veranderingen aangebracht in *Fulfilling* t.o.v. de tekst van *The Living Touch*, zoals in bovenstaande noten weergegeven, laten zien dat Kerin op latere leeftijd in haar boodschap meer expliciet nadruk legt op (het zich openstellen voor) het werken van God in de mens (“as soon as we *allow* these barriers *to be broken down* by the Love of God, and ourselves *to be made* receptive”, noot 5) en op het geschieden van Gods wil (“in accordance with His will”, noot 9). Ook is zij later minder absoluut gaan spreken over het deelhebben aan Gods eschatologische beloften in het hier en nu (“we *can* live in the very presence of God” i.p.v. “we live *ever*”, noot 12) (cursiveringen van ons, HdV).

<b><u>Synoptisch overzicht van Kerins boodschap</u></b>	
<p data-bbox="379 342 651 371"><b><u>De boodschap van 1912</u></b></p> <p data-bbox="379 405 826 465">Uit <i>The London Budget</i>, 30 juni 1912, Magazine Section, 1 en 8:</p> <p data-bbox="379 468 826 678"><i>(De boodschap is in oorspronkelijke volgorde weergegeven. De witte regels tussen gedeeltes of alinea's dienen de synoptische vergelijking of het begrip, maar komen in het origineel niet voor. Nieuwe alinea's worden aangegeven met een inspringing.)</i></p> <hr data-bbox="379 694 826 698"/> <p data-bbox="379 925 826 1043">I KNOW that by the mercy of God I have been brought into direct communication with the eternal, the beautiful. I am sure of it;</p> <p data-bbox="379 1234 826 1321">and I know it is for the good of humanity – for the uplifting of man spiritually, irrespective of religion and creeds.</p> <p data-bbox="379 1538 826 1684">In my restoration to health I have been entrusted with a message to the whole world, a promise of healing to the sick, comfort to the sorrowing and faith to the faithless. This message is for everybody</p>	<p data-bbox="842 342 1114 371"><b><u>De boodschap van 1914</u></b></p> <p data-bbox="842 405 1289 465">Uit <i>The Living Touch</i>, 1987 (herdruk van eerste editie uit 1914), 1-4 en 18-21:</p> <p data-bbox="842 499 1289 647"><i>(De alinea's zijn niet altijd in oorspronkelijke volgorde weergegeven, maar waar mogelijk inhoudelijk aansluitend bij de boodschap uit The London Budget.)</i></p> <hr data-bbox="842 694 1289 698"/> <p data-bbox="842 712 1289 893">MUCH has been written of my miraculous healing, which took place on February 18, 1912; but I fear that in almost every instance inaccuracies and exaggerations have crept in, for which I am in no way responsible.</p> <p data-bbox="842 925 1289 1075">All unworthy as I am, I have been permitted to see and realise the great Love of Jesus, and I know that what He has graciously done for me should be a living testimony to His Love.</p> <p data-bbox="842 1108 1289 1319">At the request of many, and after much prayer, I have decided to write this little book, chiefly in the hope that it may prove helpful to earnest children of God, and contribute in some small degree to the spiritual uplifting of those who are groping in the dark.</p> <p data-bbox="842 1352 1289 1534">After many years of helpless invalidism I was completely and instantaneously healed by our Blessed Lord Jesus Christ. This experience, I feel, was not meant for me alone, but for the strengthening of man's faith in Divine Healing.</p> <p data-bbox="842 1538 1289 1684">With my restoration to health God has given to me, as you will see as you read what follows, the work of proclaiming the fact that He still, as when He was on earth, cares for the health and well-being</p>

<p>as soon as they are ready to accept it and have the desire.</p> <p>How these things are going to be brought into practice has not been revealed to me yet. I only know it will depend largely upon prayer and faith. I do know there is a beautiful truth for us as soon as we are ready for it.</p> <p>I am confident that as soon as people are brought to open their spiritual eyes these great and beautiful manifestations will be for them also.</p> <p>The vast multitude build up a barrier between the seen and the unseen - between spiritual beauty and themselves - by worldly lives and by foolishness, but as soon as this barrier is broken down there will be a great inrush of spiritual beauty and glory. I have seen it and I know.</p> <p>People do not realise that the spiritual part is much the greater portion. It is the true inheritance of all, but we do not claim it. Sometimes when I see people who have not this beautiful outlook upon the things that are eternal, I wonder how they can exist; it is puzzling to me.</p> <p>I believe that we are on the threshold of a great revelation from the spirit that is infinite. I think that man is about to have a great awakening. I feel it.</p> <p>What strengthens me in my belief? Prayer! I am confident that prayer is the only tonic that will create an appetite for the things of the spirit. Through prayer we shall receive the Great Benediction.</p>	<p>not only of the soul but also of the body.</p> <p>Miracles of healing and the creation of new Life are taking place to-day, but many of us shut our spiritual eyes to them.</p> <p>The New Testament is full of promises of healing, and I am confident that as soon as we are brought to open our spiritual eyes we shall see their fulfilment.</p> <p>Many of us have built up barriers between spiritual reality and ourselves by unbelief and wordliness, but as soon as we have broken down these barriers and made ours souls receptive, there will be a great inrush of the Holy Spirit, and we shall receive His beautiful gifts,</p> <p>which are the true inheritance of all Christians, purchased for us by the death of Jesus Christ upon the Cross.</p> <p>Through faith and prayer we shall receive these great blessings.</p>
---	---

<p>Prayer is the desire of the soul for spiritual things. There is a form of prayer without words, a voiceless prayer in the heart, that God and God only understands.</p> <p>People ask me how the Divine presence, or God, appears to me. God appears to me as an inexpressibly beautiful being – an infinite power impossible to describe. I know that with God all things are possible. He understands.</p> <p>I am asked if I feel that there will come another revelation to me. I answer that in God's own time all will come right. In the kingdom of the unseen one cannot presume to make plans for oneself. People say to me, "What are you going to do with your life?" If you ask me what God is going to do with my life, I answer, "I do not know." It will come from God. One life lifted from the shadow of death and brought into the sunshine of happiness should be enough to redeem the world. I am asked whether when the revelation, which I await in faith and trust, comes to me, pointing the way for ministration, if I will announce it, and I say, I will, of course. I know it is by prayer and faith that it will come, and I shall not hesitate to announce it. It will belong to the world.</p> <p>I know that it was not for me alone, but that there is a Divine purpose in my being singled out to manifest the healing power of the spirit. God knows the way. I do not know. I know that whereas I was prostrate, now I am well. I am an instrument in God's hands. I know that He closed my human eyes and ears so that I might receive His message. He took my conscious self away for a time, so that I might know spiritual things. And the harmony and health and</p>	<p>I prayed much that God might guide me and point the way of ministration, and it has been shown me that the gifts of God can only be received through prayer.</p> <p>Whereas I was once prostrate, now I am well, and I feel there must be a divine purpose in my being singled out to manifest and bear witness to His works. I am a humble instrument in His hands. In His wisdom He closed my human eyes and ears, that I might know spiritual things, and the health and happiness that have come to me are so complete, that the pain and suffering of past years are almost obliterated from my memory.</p>
--	---

<p>happiness that have come to me are so complete that of the pain and the suffering of those years I remember nothing.</p> <p>People ask me if I accord my recovery to any of the established systems of healing, such as healing by hypnotism, suggestion, the help of “friendly spirits”, “faith healing”, Christian Science, Suggestive Therapeutics, &amp;c. My restoration did not come through any of these or any other systems, nor did I pray for my recovery.</p> <p>I prayed that I might be happy in doing what God might will. I wondered sometimes why God ordained that I should suffer, but I was confident that it was for a purpose. I had no one attempting to heal me by any means, except the regular physicians, and many people knowing that the doctors had pronounced me incurable, and that I had been given up to die, think that my restoration was due in some way to some form of suggestion without my knowledge that that power was being invoked. There was no one at my bedside to make suggestions -no one attempting it- and had there been, how could an unconscious person have grasped them? No one can claim my restoration but God. My healing came direct from Him, and from Him alone. There was no intermediate agent or agency.</p> <p>I have read “Faith and Suggestion,” the book written by Dr. Edwin Ash, founded upon my case. I feel that it does not go far enough. The book is far too material. It would not stir me personally, yet when I have talked to Dr. Ash I have felt that he, like myself, had the true spiritual</p>	<p>I am frequently questioned as to whether I attribute my recovery to any of the recognised systems of healing. With the exception of my regular physicians, who in turn pronounced my case hopeless, no one was attempting to cure me. Healing by hypnotism; the help of friendly spirits; Christian Science; suggestive therapeutics, etc., had no part in bringing about my restoration to health. My healing came direct from God, and from God alone; to Him be the glory. There was no earthly intermediary.</p>
--	---

<p>view. Dr. Ash believes the same as I do, I know, and naturally I expected the book to be a replica of my thoughts. But I claim nothing for myself. I do not argue. There is no room for doubt. People say I have what the world has not. I say I am only a channel through which divine life flows. But possibly the point of view the world would take is not mine.</p> <p>Dr. Ash has accepted my restoration unhesitatingly, and without explanation. He has had greater opportunity than his medical colleagues; they are groping in the dark.</p> <p>A German philosopher said that Jesus of Nazareth did not live long enough - that he did not live to learn how to laugh and to be joyous. I say that Christ is alive to-day, as He was when upon earth, and is sending His message to those who will receive it.</p> <p>I am asked if I think that this message will be universal, open to all sects, denominations, creeds, and races. It occurs to me that something like that must happen. There will be one great body formed – one great family. This idea appeals to me.</p> <p>I feel no weight of care. I do not feel at all sorrowful or like sighing. There is nothing to sigh for. Life is radiant when it is rightly lived, but there is swift retribution for those who are prodigal regarding the heritage which God gives. The Spirit of the Infinite lives in the truth, and the truth should make us not only free but joyous. Religion should be like the song of the birds.</p> <p>Throughout all the past there has been the delusion that God dwelt more</p>	<p>God is the same, yesterday, to-day, and for ever. What our Lord did in Galilee and along the Jordan two thousand years ago, He can and does do now. There was not one God for the first century and another for the twentieth.</p> <p>(...) Many have almost ceased to believe that His living touch has still its ancient</p>
---	---

<p>definitely and completely in some realm distant or apart from this earth. In my illness I shared the thought that I could understand the divine purpose only when I entered into some Paradise beyond. Now I know that God's throne is not remote, and that the Kingdom of Life and truth and joy are not beyond the veil of death, but here awaiting us.</p> <p>I do not believe much in sermons. I do not care for them. A great philosopher said that the world did not need to be told, it needed simply to be reminded. The glories of existence are all about us. The ineffable power of infinite life is ours for the taking. There is nothing to hinder us but our own blindness. The Master in His day said they did not need to go to the mountain or to Jerusalem to worship, for God was Spirit, and it is true now that we do not need systems and service and rituals. It is possible for every door to open into Paradise. It is possible for every life to come into communion with the Infinite.</p> <p>People say to me "Come out into the world and live," but I say "Come out <i>from</i> the world and live," and by that I do not mean to come out and live your life away from your fellows.</p> <p>The old idea that people should go into the mountain or into the deserts and serve God by shunning society has been proved a fallacy. To be of help to your fellows; to share their joys and have them share yours; to smile with them; and if possible to banish their tears, are efforts worth while. What I mean by coming out from the world is to put aside the wordly things that pamper for a</p>	<p>power, and have settled down in what they call divine resignation to suffer every kind of physical and spiritual ill, believing, that God cannot, or does not will to set them free in this life, but that they must of necessity pass through the grave to meet Him.</p> <p>This surely is an erroneous idea. The old thought that God and His holy Angels dwelt far away up in Heaven is inconceivable, and personally I should have little faith in a God who went up into Glory and left His children to struggle here alone.</p>
--	--



<p>moment and perish – things that leave the soul empty and seared. It is not a denial, not a renunciation, but the embracing of things that are supernal, things that are spiritual and do not die. Worldly things are indescribably small and petty.</p> <p>We live in the midst of the promised land, not in preparation for it. Life is not a probation. We are not pilgrims and strangers. We are citizens of the City of God. Our birthright is Divine. We are heirs of the ages. We are children of light, even though we stumble in darkness. Power and radiance and the peace and happiness that pass understanding are all about us.</p> <p>Religion should not be doleful: in my thought it should not deal in lamentation. There has been too much of this. Health is good, but the supreme thing is happiness, and to be happy we must be in tune with the harmonies of the Spirit. I know that the world seeks communion with the Infinite. There are many paths. There are many prophets. There is much stumbling, but in His own way God will bring about the life beautiful, the life eternal, which is the ushering in of the Kingdom upon earth.</p>	<p>We shall find spiritual joy, or soul-health, through communion with God, and bodily health will follow as growth follows rain and sunshine. Communion with God will banish every doubt and fear, and if we will but do His will and walk in His footsteps, we shall know the Truth and realise the wonderful power of the Love that is Infinite.</p> <p>No, we live ever in the very presence of God, and in the midst of the promised land. We are not pilgrims and strangers, but can already enter into our inheritance as heirs of the Kingdom of God. The holy Angels are ever with us to protect and guide, and to bring all things to our knowledge. Their nearness has been revealed to me so often – sometimes in church, sometimes out in God's great cathedral of nature, where all things – trees, flowers, birds- are expressions of His thoughts, and praise Him in their beauty.</p>
---	--

<p>We are bound too much by our training. The world has repeated for centuries, but without realising the full significance of the thought, that God is everywhere, and that the Kingdom of Heaven is within us. I believe that the world is ready today for a complete revelation of the literal and beautiful truth of these sayings, which have largely come to be formal in their endless repetition.</p> <p>The great truth is that Power unlimited, sublime and free, is within reach of all.</p> <p>Even with regard to Christianity as it is expressed in the various fellowships and organisations, I believe it to be selfish. It seems to me largely a religion without love.</p> <p>Yesterday I was thinking much of my mission and message to the world, and wondered how I was going to bring it into execution. I prayed, "How is this to be done?" and I heard a voice say distinctly, "By prayer and faith." It soothed me and strengthened me.</p> <p>Sometimes people in London come up to me in the street and speak to me. The other day a man came to me in the street and said, "Excuse me, Miss, but may I touch you, perhaps the spirit of the Master may pass through you into me."</p> <p>You must break down the barrier before the inrush of glory can come in. The Spirit of God cannot enter into the soul that is not receptive.</p> <p>Wealth could not buy my experience. It could not have effected my cure. It is the Spirit that has given me the new life for the bodily desire is paltry compared with the desire of the soul.</p>	
---	--

## HOOFDSTUK 4. BURRSWOOD

### 4.1 Het onderzoek

Zoals reeds vermeld aan het begin van hoofdstuk 3 is Burrswood een medisch centrum in het Zuid-Engelse plaatsje Groombridge, in de buurt van Tunbridge Wells, op de grens van de graafschappen Kent en Sussex<sup>1</sup>. In het spoor van zijn stichteres, Dorothy Kerin (zie het vorige hoofdstuk), werken in dit centrum geneeskunde en dienst der genezing intensief samen.

Naar het functioneren van de dienst der genezing op deze locatie deden we uitvoerig onderzoek om een antwoord te vinden op de bij dit hoofdstuk horende onderzoeksvragen.

We geven de betreffende vragen hieronder weer; eerst de hoofdvraag, vervolgens drie gespecificeerde deelvragen:

*C. Hoe functioneert de dienst der genezing in theorie en praktijk in het Engelse medisch centrum Burrswood vandaag de dag?*

*C/1. Wat is de context, waarbinnen de dienst der genezing te Burrswood plaatsvindt?*

*C/2. Van welke achterliggende concepten gaat men te Burrswood uit bij de beoefening van de dienst der genezing?*

*C/3. Welke methoden hanteert men hier bij de uitoefening van de dienst der genezing?*

Het antwoord op deze vragen werd ten dele gezocht via literatuurstudie en verder uitgediept en verbreed door empirisch onderzoek ter plaatse.

#### 4.1.1 Literatuuronderzoek

Bij ons literatuuronderzoek maakten we gebruik van een aantal boeken en artikelen handelend over het gedachtegoed en de dagelijkse praktijk van Burrswood. Verder vonden we het nodige materiaal in de talrijke informatiebladen en -folders die Burrswood heeft gepubliceerd, in de periodiek *Burrswood News* en op de door Burrswood uitgegeven videoband *Burrswood, A Whole Approach to Healing*. De bevindingen van het literatuuronderzoek worden, gecombineerd met die van het praktijkonderzoek, verderop weergegeven in dit hoofdstuk.

---

<sup>1</sup> In het anglicaanse rapport voor ‘the House of Bishops’ *A Time to Heal* wordt Burrswood genoemd als een van de eerste ‘homes of healing’ in Groot-Brittannië “and still highly respected” (12).

#### 4.1.2 Praktijkonderzoek

Het empirisch onderzoek was exploratief van aard. Het betrof een kwalitatief onderzoek (case-study), waarbij gebruik werd gemaakt van de methode van de participerende observatie (inclusief het voeren van vraaggesprekken met betrokkenen).

De Waele maakt in zijn *Systematische Participerende Observatie* (153vv) gewag van een glijdende schaal tussen participeren en observeren tijdens het participerend observerend onderzoek. De onderzoeker kan volledig participant zijn, participant als observator, observator als participant, en volledig observator.

Tijdens onze eerste kennismaking met Burrswood (een zomerdag, waarop we geïnformeerd werden over en rondgeleid te Burrswood door de ‘senior chaplain’ en diens vrouw) vervulden we de functie van volledige observator. Van deze kennismaking deden we eerder verslag in het *Bulletin voor Charismatische Theologie*<sup>2</sup>.

Tijdens onze eerste praktijkonderzoek, waarbij we gedurende enkele weken informatie verzamelden over Burrswood uit aldaar aangetroffen schriftelijke bronnen en via mondelinge vraaggesprekken met leden van directie en bestuur, pastores, personeelsleden en patiënten<sup>3</sup>, maar ook participeerden in de team-besprekingen en incidenteel in de te Burrswood plaatsvindende genezingsdiensten, lag de nadruk op het observeren en was er nog geen sprake van wat De Waele noemt “doorgedreven participatie” (155). De Waele spreekt in dit geval over de rol van “observator als participant”. Tijdens dit onderzoek concentreerden we ons op de context, waarbinnen de dienst der genezing te Burrswood plaatsvindt (onderzoeks-deelvraag C1) en op de concepten en methoden van de pastorale staf (onderzoeksdeelvragen C2 en C3).

De bevindingen van dit eerste praktijkonderzoek worden -om thematische herhalingen te voorkomen-, samen met die van het literatuuronderzoek en het tweede praktijkonderzoek verderop in het onderhavige hoofdstuk geïntegreerd weergegeven. De vragen van de genoemde vraaggesprekken zijn te vinden in het appendix bij dit hoofdstuk.

*Bij de weergave van de bevindingen van de vraaggesprekken verwijzen we tussen haakjes naar de zegsman of zegsvrouw in kwestie. Bij deze verwijzingen hebben de letteraanduidingen betrekking op de doelgroep waarmee het vraaggesprek is gevoerd (Dir=vraaggesprek met lid van bestuur en directeur, Pas=vraaggesprek met pastores, Pat=vraaggesprek met patiënten, Per=vraaggesprek met personeel), de romeinse cijfers verwijzen naar de betreffende persoon binnen de groep (bekend bij de onderzoeker), de arabische cijfers naar het antwoord op de desbetreffende*

---

<sup>2</sup> ‘Instituutspastoraat: een andere manier van werken’, in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 38, Haggai 1996, 2-13.

<sup>3</sup> De vraaggesprekken vonden plaats met de directeur, een lid van het bestuur, 3 pastores, 6 personeelsleden en 11 patiënten en bewoners. Zie het appendix bij dit hoofdstuk.

*vraag, de evt. daarop volgende letters naar het antwoord op de betreffende subvraag.*

*Voorbeeld: DirII,1b betekent: antwoord, gegeven door persoon II binnen de interviewgroep 'directie en bestuur', op vraag 1b tijdens het eerste praktijkonderzoek.*

Tijdens onze tweede praktijkonderzoek, waarbij we gedurende enkele weken deel uitmaakten van Burrswoods pastorale team, lag de nadruk op het participeren (het voeren van pastorale gesprekken, het bijwonen van de teambesprekingen, het regelmatig meedoen in de genezingsdiensten etc.), terwijl we tegelijkertijd waar mogelijk observeerden en ook met de aanwezige pastores<sup>4</sup> een aanvullend vraaggesprek voerden. De Waele spreekt m.b.t. een dergelijke onderzoekssetting over de rol van "participant als observator". Tijdens dit tweede praktijkonderzoek concentreerden we ons op het verkrijgen van verdere (aanvullende of verdiepende) informatie over concepten en met name werkwijzen m.b.t. de dienst der genezing (onderzoeksdeelvragen C2 en C3). Incidenteel kwam bij de observaties ook de context van het instituut Burrswood (onderzoekdeelvraag C1) in zicht.

De bevindingen van dit tweede praktijkonderzoek zijn, gecombineerd met die van het literatuuronderzoek en het eerste praktijkonderzoek, verderop in dit hoofdstuk te vinden. De vragen van de vraaggesprekken met de pastores worden weergegeven in het appendix bij dit hoofdstuk.

*Bij de weergave van de resultaten van de vraaggesprekken verwijzen we ook hier tussen haakjes naar de zegsman in kwestie. De letteraanduiding 'Pas' heeft betrekking op de doelgroep waarmee het vraaggesprek is gevoerd (de pastores), de hoofdletters verwijzen naar de betreffende persoon binnen de groep (bekend bij de onderzoeker), de cijfers naar het antwoord op de desbetreffende vraag, de evt. daarop volgende kleine letters naar het antwoord op de betreffende subvraag.*

*Voorbeeld: PasA,5b betekent: antwoord, gegeven door persoon A binnen de interviewgroep 'pastores', op vraag 5b tijdens het tweede praktijkonderzoek.*

Voor de vraaggesprekken van beide praktijkonderzoeken geldt:

- alle gesprekken zijn met toestemming van de betrokkenen opgenomen op band;
- de namen van de betrokkenen zijn, met uitzondering van die van de directeur en de pastores, die aan anonimiteit geen belang hechtten, geanonimiseerd.

De drie op elkaar volgende verblijven te Burrswood bouwden op elkaar voort en verschaften de mogelijkheid tot een steeds diepere kennismaking met de dienst der genezing binnen de context van dit instituut.

---

<sup>4</sup> De drie pastores, met wie we tijdens onze eerste praktijkonderzoek een vraaggesprek voerden, waren de 'senior chaplain', een tweede vaste pastor en een emeritus-pastor, die te Burrswood hulpdiensten verrichtte. Tijdens onze tweede praktijkonderzoek vond een vraaggesprek plaats opnieuw met de 'senior chaplain' en de tweede vaste pastor, en met een derde, nieuw aangestelde pastor.

## 4.2 De context van Burrswood

De dienst der genezing te Burrswood staat niet op zichzelf. Hij vindt plaats ingebed in en verweven met de institutionele context van medisch centrum Burrswood.

De eerste deelvraag van ons onderzoek (C/1) is daarom gericht op deze context.

### 4.2.1 Een eerste verkenning

Het huidige Burrswood noemt zichzelf “A Christian Hospital & Place of Healing”. Was het in Kerins dagen een verpleeghuis, vandaag de dag wordt het aangeduid als “a hospital committed to bringing together medicine and Christianity”<sup>5</sup>. Het is een relatief klein, zelfstandig medisch centrum met 35 bedden voor “short-term inpatient care”, ongeveer 100 personeelsleden en plusminus 150 vrijwilligers. Per jaar worden er ongeveer 700 mensen opgenomen.

Volgens de voormalige geneesheer-directeur Gareth Tuckwell heeft Burrswood als instituut voor gezondheidszorg raakvlakken met een algemeen ziekenhuis, een verpleeghuis en een (Engels) ‘healing home’.

Raakvlakken met een *algemeen ziekenhuis* heeft het in die zin, dat er kwalitatief goede medische verzorging wordt geboden door artsen, verpleegkundigen en fysiotherapeuten. Vanwege het niveau van aangeboden medische zorg valt Burrswood onder het toezicht van het Britse ‘Hospitals Inspectorate’. Het neemt mensen op die tijdelijk te ziek zijn om thuis verpleegd te kunnen worden; het kan echter niet de hoog-technische ondersteuning bieden van een algemeen ziekenhuis. Er worden geen chirurgische ingrepen verricht en er is evenmin een afdeling voor eerste hulp<sup>6</sup>.

*Verpleeghuis* is Burrswood in die zin, dat het patiënten opneemt voor herstel en revalidatie, veelal van een elders ondergane operatie<sup>7</sup> of na een beroerte; dat er chronisch zieken<sup>8</sup>, gehandicapten en kwetsbare oudere patiënten

---

<sup>5</sup> Informatieblad *Burrswood, A Christian Centre for Medical and Spiritual Care*. In 1999 werd Burrswood officieel geregistreerd als ziekenhuis.

<sup>6</sup> “The typical Burrswood patient is a person temporarily too sick to remain at home but not requiring the intensive monitoring or intervention of a general or surgical hospital” (informatieboekje *Burrswood, A Christian Hospital* 3).

<sup>7</sup> Dikwijls betreft het een vervanging van de heup- of knieschijf (*Burrswood News* 34, October 1999, 5).

<sup>8</sup> Zoals mensen die lijden aan Multiple Sclerose (*Burrswood News* 34, October 1999, 5) of M.E. (informatieblad *Chronic Fatigue Syndrome* en informatiefolder *The Hospital Wing*); Burrswood speelt met zijn interdisciplinaire aanpak een steeds belangrijker rol in het behandelen van patiënten met M.E. Op Burrswoods website

worden verzorgd en verpleegd; dat er palliatieve geneeskunde en zorg (o.a. pijnbestrijding) wordt aangeboden en dat mensen er kunnen sterven (de 'hospice'- of sterfhuisfunctie). Er zijn echter geen gesloten afdelingen en er wordt geen langdurige verpleging geboden (wel de mogelijkheid om regelmatig terug te keren): de gemiddelde opnameduur is 10 tot 14 dagen. Evenmin worden er patiënten opgenomen met de ziekte van Alzheimer. Bovendien wil Burrswood meer zijn dan een herstellingsoord en "proactive" mensen stimuleren tot een "healing journey" (DirII,1b).

Een bijzondere tak van zorg is de zgn. 'respite care' voor langdurig zieken en hun mantelzorgers; de laatsten kunnen in een sfeer van rust en ontspanning een tijdlang logeren in het aanwezige gastenverblijf, terwijl hun langdurig zieke familielid op een verpleegafdeling wordt verzorgd.

Met een 'healing home' (een christelijk huis voor m.n. retraite en psychisch herstel, waar de dienst der genezing wordt gepraktiseerd) vertoont Burrswood overeenkomsten, omdat het patiënten opneemt en behandelt, die geestelijk of psychisch gekwetst of geschonden zijn geraakt<sup>9</sup>. Er worden echter geen patiënten opgenomen met psychiatrische ziektebeelden als psychose. Evenals in een 'healing home' wordt de dienst der genezing beoefend met voorbede, handoplegging en zalving. Markant verschil is echter dat Burrswood de dienst der genezing verbindt aan de reguliere geneeskunde en mensen een kortdurende, intensieve psychotherapeutische behandeling aanbiedt<sup>10</sup>, welke laatste in een healing home als geïntegreerd bestanddeel van de geboden hulpverlening afwezig is.

Het bovenstaande kan als volgt worden samengevat: "Burrswood is a non-surgical hospital offering low-tech acute medical care, post-op step down care, orthopaedic and neurological rehabilitation, palliative and terminal care, as well as respite for chronic medical conditions. Burrswood also provides a safe environment in which people with deep emotional needs can find help and counsel."<sup>11</sup>

---

wordt "Chronic Fatigue Care" tegenwoordig als aparte vorm van aangeboden zorg genoemd.

<sup>9</sup> De informatiefolder *The Hospital Wing* noemt als vaak voorkomende behandelingsgebieden: rouwverwerking en verlies, zorg en stress, depressie en trauma's voortkomend uit de kindertijd. Pastor Clark spreekt over verlies, depressie en verwerking van misbruik in het verleden (in: *Burrswood News* 36, Spring 2000, 2). De informatiefolder *Burrswood Counselling Service* noemt bovendien (de psychische aspecten van) chronische ziekten zoals M.E.

<sup>10</sup> Het informatieblad *Counselling* spreekt over een "lively skill mix" en noemt de volgende psychotherapeutische benaderingen: "cognitive, behavioural, psychodynamic, person-centred, transactional analysis and Gestalt."

<sup>11</sup> Uit een algemene informerende brief van de medisch directeur van Burrswood aan huisartsen, uit wier praktijk een patiënt te Burrswood wenst te worden opgenomen.

In Burrswood vindt men voorts een conferentiecentrum, een boekwinkel, een 'tea room' en een zwembad voor hydrotherapie. Het gastenverblijf, Chapel House (aanvankelijk de privé-behuizing van Dorothy Kerin) is beschikbaar voor wie rust en verfrissing zoekt. In het 'Outpatients Department' worden medische consulten, psychotherapie en fysio/hydrotherapie aangeboden aan ex-patiënten en aan patiënten van buiten. De kerkdiensten in de kerk van Christ the Healer staan open voor iedereen en trekken jaarlijks zo'n 20.000 bezoekers. Eenmaal per jaar wordt er een internationale conferentie voor christen-artsen belegd. In het naburige Crowborough vindt men Burrswoods 'charity shop'.



*kerk van Christ the Healer*

Volgens Tuckwell neemt Burrswood een unieke plaats in binnen het geheel van de Britse gezondheidszorg vanwege zijn specifiek christelijke visie op gezondheidszorg en m.n. vanwege zijn integrale behandeling van de verschillende dimensies van het menszijn. Hij omschrijft deze aspecten als volgt:

"Our inspiration I hope is through God, through the working of the Holy Spirit, as we look to Jesus and to the healing that he will bring in people's lives. Lives are so often fragmented and we want to bring those fragments together, to bring wholeness and healing. So often care that is offered is fragmented: people focus on the physical care, the psychiatric care or the pastoral care. But in fact true help I think is found in bringing those together (...). Burrswood is about processing disease, of which disease, illness, is but a part. Physical illness is all-important, but so are all the other dimensions that relate to our health. We would try and hold them in a balance perspective" (DirII,2a).

De integrale behandeling gaat gepaard met een verregaande interdisciplinaire samenwerking.

Burrswood is gelieerd aan de Anglicaanse Kerk<sup>12</sup>, maar vertoont naar patiënten en personeel toe een bewust oecumenische openheid, die o.a.

<sup>12</sup> In het spoor van Dorothy Kerin heeft Burrswood stevige banden met de Anglicana. De aartsbisschop van Canterbury, dr. Rowan Williams, is beschermheer. Een vaste 'Bishop Visitor' onderhoudt vanwege de Anglicaanse Kerk met Burrswood contact. Van de pastores is in ieder geval de 'senior chaplain' anglicaans.



zichtbaar wordt in de brede denominationele achtergrond van de te Burrswood werkende pastores.

#### *4.2.2 Burrswood: missie, uniciteit*

Conform het profetische woord, dat zijn stichteres Dorothy Kerin ontving (zie 3.2.1), is Burrswood gericht op het brengen van genezing aan zieken, troost aan treurenden en geloof aan mensen zonder geloof. De missie, zoals die vandaag verstaan wordt, grijpt volgens Tuckwell op deze historische wortels terug.

Het eigene van Burrswood is samengevat in het rond 1995 opgestelde ‘mission statement’, die op verschillende plaatsen in Burrswoods gebouwen en op verscheidene van zijn documenten te vinden is:

*“The Mission of Burrswood:*

*Burrswood is a Christian centre for healthcare and ministry.*

*People find the healing of Jesus Christ through skilled nursing, medical expertise, prayer and counselling.*

*Stillness and beauty provide space for the Holy Spirit’s transforming work in every area of life.*

*Many who come for a short stay are enabled to do so irrespective of their means.*

*The community of Burrswood, with its individual gifts and abilities, is committed to bringing together medicine and Christianity and to working within the mystery of healing and suffering.*

*It aims to keep the love of Christ at the heart of care and to be a sign of the Kingdom of God in a hurting world.”*

Op de boekenleggers van Burrswood, bestemd voor leden van de ‘Fellowship of the International Friends’<sup>13</sup>, wordt de missie van Burrswood in drie punten uiteengezet, met woorden die voor een deel aan het bovenstaande refereren:

---

De kerkdiensten, inclusief de genezingsdiensten, vallen onder verantwoordelijkheid van de Anglicaanse Kerk.

<sup>13</sup> Voortkomend uit Kerins ‘Chapel House Fellowship’, zie 3.3.7.

*“Our Mission:*

*To heal the sick, comfort the sorrowing and give faith to the faithless;  
To provide Christian healthcare to those who would benefit, regardless of  
financial status;  
To keep the love of Christ at the heart of care  
and to be a sign of the Kingdom of God in a hurting world.”*

In bovengenoemde omschrijvingen treffen we een aantal voor Burrswood karakteristieke elementen aan. We noemen o.a. dat het zijn deuren open zet ook voor financieel minder draagkrachtige patiënten en dat het wil functioneren als een teken van Gods Koninkrijk in een gebroken wereld.

Wat Burrswood o.i. echter uniek maakt ten opzichte van andere instituten van gezondheidszorg (vgl. einde 4.2.1) en derhalve alle aandacht vraagt, is het samenspel van de volgende in de omschrijvingen genoemde punten:

1. *de holistische visie:*  
het samenbrengen van geneeskunde en christelijk geloof in interdisciplinair verband  
binnen een werkgemeenschap met velerlei gaven,  
gerelateerd aan aandacht voor alle levensdimensies van de patiënt,  
op grond van de drievoudige opdracht tot genezing, vertroosting en het brengen van geloof;
2. *de christocentrische gerichtheid*, waarmee naar genezing wordt gezocht en zorg wordt verleend;
3. *de ruimte voor het mysterie van het lijden* naast dat van de genezing;
4. het belang dat gehecht wordt aan *stilte en schoonheid* als factor in het genezingsproces.

De genoemde punten kwamen we -uitgewerkt of in meer rudimentaire vorm- in het vorige hoofdstuk al tegen bij de bespreking van de genezingsbediening van Dorothy Kerin. We bespreken ze hieronder.

#### *4.2.3 De holistische visie*

Het eerste van de hierboven genoemde punten is veelomvattend. Het laat zich onderverdelen in vier elementen: de interdisciplinariteit, de veelkleurige werkgemeenschap, de verscheidene levensdimensies en de drievoudige opdracht. We beginnen met het laatste, daar de opdracht aan Dorothy Kerin als grondlegend beschouwd kan worden voor Burrswoods functioneren.

#### 4.2.3.1 De opdracht tot genezing, vertroosting en het brengen van geloof

Het fundament onder en de drijfveer achter Burrswoods functioneren vormt de drievoudige opdracht, die Dorothy Kerin na haar eerste genezing ontving: de zieken te genezen, de treurenden te troosten en geloof te geven aan hen die geen geloof hebben (zie 3.2.1). Die drievoudige opdracht behelst heel het menselijke bestaan. We bezien hieronder, hoe Burrswood die opdracht in het heden verstaat.

a) In hun boek *A Question of Healing* beschrijven Gareth Tuckwell, voormalig geneesheer-directeur te Burrswood, en David Flagg, voormalig ‘senior chaplain’ aldaar, dat het een combinatie van verschillende factoren is, die te Burrswood *genezing* brengt: “Letting go into skilled hands within a beautiful and safe environment often allows a deep encounter with the God who heals. Space to be alone, an objective approach by carers whose insight is not swayed by past events and, above all, a tidal wave of love from a caring and nurturing community are transforming” (2).

De auteurs geloven in wonderen als voortgaande tekenen van het dóórbreken van Gods Koninkrijk, en als tekenen die oproepen tot geloof in de levende Heer. Tegelijk echter verwoorden zij, in tegenstelling tot Kerin (vgl. 3.7.1g), dat er een spanning bestaat tussen het ‘reeds’ van de komst van het Koninkrijk en het ‘nog niet’ en dat daarom wondertekenen niet steeds overal te verwachten zijn: “(...) we would not want to insist on them as usual to everyday experience” (42).

In de dienst der genezing vervalt men volgens Tuckwell vaak in uitersten: men is gericht óf op het dramatische en wonderbaarlijke, óf op het brengen van het mede-lijden van Christus zonder enige verwachting van genezing<sup>14</sup>. Tuckwell en Flagg brengen beide sporen graag samen. Ze citeren Moltmann die ware genezing definieert als “the strength to live, the strength to suffer and the strength to die”<sup>15</sup>. Genezing is in hun ogen geen kwestie van alles of niets, maar kan ook een mogelijke verbetering inhouden op verschillende niveaus van lichamelijk functioneren (bv. het ophouden van pijn, het verdwijnen van de neveneffecten van de behandeling, enige stabilisering van de ziekte), of genezing op het gebied van de psyche (“mind”) of de geest<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Tuckwell in *Burrswood News* 35, Christmas 1999, 3.

<sup>15</sup> Tuckwell en Flagg 12; de herkomst van het citaat wordt niet vermeld.

<sup>16</sup> 11v; de auteurs geven enkele gradaties van genezing weer zoals beschreven door Francis MacNutt in zijn boek *The Power to Heal* (zie 2.5.6). Eenzelfde genuanceerdheid in het denken over genezing spreekt uit het antwoord van een van Burrswoods pastores, die op de vraag “Zien wij wonderen?” schrijft, dat te Burrswood zich nu en dan duidelijk onverklaarbare lichamelijke verbeteringen voordoen; dat dikwijls plotseling voortgang plaatsvindt in tot stilstand gekomen

Genezing in de naam van Christus is méér dan lichamelijk welzijn: zij heeft alles te maken met het reddende werk van Jezus in zijn volle breedte<sup>17</sup> en kan derhalve worden aangeduid als “salvation-healing”: “The true salvation-healing which Christians believe in, is far wider than simply physical cure: it embraces for example living with suffering as well as the ‘ultimate healing’ of our dying in the Lord’s care” (Tuckwell en Flagg 28).

De bevindingen van ons praktijkonderzoek laten zien, dat sommigen te Burrswood (lichamelijke) genezingswonderen ervaren. We geven enkele van die bevindingen hieronder weer.

Een lid van het bestuur vertelt: “My eldest daughter had a cerebral haemorrhage. As a result of the treatment -they used very strong drugs- they told me that they damaged her pancreas and that she would always be very diabetic. She used to have to inject herself several times a day. It was very difficult for her. After coming to healing service here it started getting better and she is not diabetic any more. It got better over a few months. Two, three years ago my other daughter had a very bad prolapse after her third baby, so that she would have to have hysterectomy. She came here at night and Michael [the ‘senior chaplain’] prayed for her. And it just got right by itself within about two weeks. The hospital rang up to say that she could come in to the operation, but she had to say that she didn’t need it. (...) My grandson, when he was eleven about four or five years ago, he got a lump on the back of his neck. And the doctor said: You must watch this, it is probably a gland. And next week he had another lump further down. They said he was to have a biopsy. It looked very bad. My daughter rang me up while I was here. I prayed for him very much in the healing service. And I felt as if I had to stop praying for him. When my daughter rang me up that evening to say how the operation had gone, she said: ‘We didn’t have to have it!’ When in the hospital the anaesthetist came round and examined him, it was going down so fast, that it was gone by the moment of the operation. The event that actually brought me here was when my son was diagnosed as having leukaemia. They said he’d got a few months to live. He was seventeen. In the same time my niece was diagnosed as having the same thing. It was very difficult. That was when I came here for the laying on of hands. I was crying all the way up the aisle. About two nights after that I was filled with light and peace. I knew: God is in charge, I felt quite, quite different, I was able to face all of it and nurse my son while he was ill. He became a Christian: something had happened for him as well. He actually lived for three years, before he was going to die” (DirI,2b).

---

situaties en dikwijls een toegenomen vrijheid wordt geconstateerd in iemands functioneren naar lichaam, ziel en geest (Clark in *Burrswood News* 31, December 1998, 7).

<sup>17</sup> Tuckwell in *Burrswood News* 35, Christmas, 1999, 3; vgl. Aubert (Kerins opvolger te Burrswood): “Healing should be seen as merely a part of the process of restoring the individual man to spiritual integrity. The Church should be careful not to separate the healing ministry from the general task of being made whole” (5).

Een patiënte deelt mee: “Three years ago, just before Christmas, I had a blood clot in my arm. They tried to cure it at the general hospital for two weeks, unsuccessfully: my arm was dead, there was no pulse. They decided that surgery was the only answer to try and get the blood circulation going. All my friends here, in the Burrswood community, and in my church prayed, specifically that I would not need surgery. The morning I was due to go down [nl. om geopereerd te worden] the surgeon came to me, he touched my hand and said: ‘A pulse, it must be mine’. Then he came back and took it properly and said: ‘We have a pulse! I don’t believe it. We definitely have a pulse. No way am I going to operate on you, young lady.’ I told him that at that very moment lots of my Christian friends were praying. ‘It’s the power of God through prayer’, I said to him. I rang Gareth [Burrswoods directeur] and he came down to see me next morning. I could have lost my arm, but I recovered and here is my arm” (PatIII,9b).

Een van Burrswoods pastores merkt op: “People are often here saying: ‘Thank you for what has happened, my life has been changed.’ They are more frequently changed on the emotional and on the spiritual level, but also it is happening on the physical level. I have ministered to people who have arrived in wheelchairs and walked away. I have ministered to people who have come back the next week to say thank you: ‘The last week I came because my doctor said my cancer had returned. So I came to seek prayer for healing. When I went to the hospital two days later, they said: ‘This is strange, your cancer has disappeared, we can’t find it’. We get these stories happening” (PasI,3c).

Tijdens ons literatuuronderzoek kwamen we o.a. het volgende getuigenis tegen:

“I have been attending the Glaucoma Prevention Clinic at Moorfield Eye Hospital for about eighteen years. Over that time my sight had been gradually deteriorating, and at each visit the eye pressure was fractionally higher - complicated by the presence of corneal dystrophy. It had risen to 26 in one eye and 27 in the other. I could not longer sew, had problems reading, and getting about was becoming difficult - steps and kerbstones were a hazard and I had several falls. On December 4<sup>th</sup> [2004] at the Healing Service I asked for prayer for my sight. Over the next few days the disabling ‘fogginess’ gradually receded and is no longer there. I can sew and read and walk with confidence. At my last check-up at Moorfields a few days ago the pressure was found to be 15 in both eyes - it is at least twelve years since it was so low. I delayed writing to you until I could have some confirmation by a doctor that there had been a change in the condition, but now I can give thanks (...). This has made an enormous difference to my life!”<sup>18</sup>

Anderzijds wordt duidelijk, dat anderen weinig wonderen ervaren en dat het zwaartepunt van het ‘genezen der zieken’ ligt bij psychisch, geestelijk en geleidelijk lichamelijk herstel.

---

<sup>18</sup> Uit een brief aan Burrswoods geneesheer-directeur, in *Burrswood News* 50, Spring 2005, 8.

Een van Burrswoods pastores deelt mee, dat met name het emotionele en geestelijke de dimensies zijn, waarin genezing optreedt en vervolgt: “I could count on one hand the moments where I can say with a high degree of probability that a physical healing has occurred within a ministry that I could have some contact with” (PasII,4c).

Een dokter voegt eraan toe: “To bring healing to the sick: initially that sounds like miracles. I interpret ‘healing to the sick’ however as caring for their bodily and physical needs. As a doctor I am doing that every day and so the nurses are doing that every day. (...) I don’t see a miraculous aspect of care here in Burrswood. Not to say that we don’t see and people feel the touch of God himself in lots of different instances throughout the time here, the sense of God at work in their lives, bringing restauration into broken hearts in different ways. We see that witnessing in people’s testimony all the time” (PerI,5).

b) Het *vertroosten* van wie verdriet heeft, vindt te Burrswood plaats doordat de hulpverleners onvoorwaardelijk en met liefde aan de zijde van de patiënten/gasten aanwezig willen zijn, wanneer zij door een moeilijke en pijnlijke periode van hun leven gaan. Een van de psychotherapeuten schrijft in dit verband: “In any transition or change there is loss, whether it be redundancy, illness, divorce or bereavement. Our counsellors are not there to be critical or judgmental but to offer a relationship within which the individual’s story and feelings can be told and faced.”<sup>19</sup> Pastor Clark wijst in dit verband op de waarde van het ‘blijven bij, waken met en bidden voor’ degene die verdriet heeft (vgl. Mt.26:40v), een houding die meer met luisteren dan met spreken te maken heeft<sup>20</sup>.

c) Edward Aubert, Kerins opvolger te Burrswood, die benadrukte dat Kerin van haar drievoudige opdracht het *brenge van geloof* als het belangrijkste zag (vgl. 3.2.2), stelt zelf ook dat lichamelijke genezing niet van alles overheersend belang is en legt nadruk op het geestelijke aspect van gezondheid: “Health or wholeness is basically a matter of right belief put into action by right living” (44).

Mensen worden te Burrswood aangezet tot een spirituele verdieping doordat ter plekke een sfeer van liefde en vrede wordt opgemerkt, die als positief en bemoedigend wordt ervaren (PerII,5). Ook de houding van het personeel kan een stil getuigenis vormen (zoals een verpleegkundige in dit verband

---

<sup>19</sup> Pat Lockley, in: *Burrswood News* 34, October 1999, 6. Dit vertroosten hoeft overigens niet altijd zacht en inlevend te zijn. Elders merkt een psychotherapeute op: “God often chivvies, encourages us forward by prods that aren’t always comfortable. As we offer love and comfort to people, sometimes that love needs to be quite tough” (PerII,5).

<sup>20</sup> In *Burrswood News* 41, August 2001, 7vv.

opmerkte: “We go the extra mile here”<sup>21</sup>). Volgens Tuckwell kan het ervaren van Gods genezende kracht in de transformatie van mensenlevens (lichamelijk, emotioneel, geestelijk of relationeel) eveneens een evangeliserende werking hebben. Hij spreekt in dit verband over “the fruit of evangelism found at the heart of healing” (*Caring Community* 41). Het informatieblad *Pastoral Placements at Burrswood* vermeldt, dat slechts ongeveer de helft van patiënten en gasten toegewijd christen is en dat een milde vorm van evangelisatie en “low key spiritual direction” daarom deel uitmaken van het pastorale werk. Er vindt te Burrswood echter geen ongewenste geloofsverkondiging plaats (zie 4.2.4.3).

#### 4.2.3.2 *Het samenbrengen van geneeskunde en christelijk geloof: het interdisciplinaire zorgteam*

Zowel genezing via de dienst der genezing als genezing in de weg van de reguliere geneeskunde worden te Burrswood beschouwd als komende van God: “The partnership between religion and medicine as understood and practised at Burrswood depends upon the conviction that all genuine modes of healing originate from the Divine Source of all health whether these may be mediated through what are called medical or what are called spiritual means.”<sup>22</sup>

In Burrswood wordt binnen de dienst der genezing zeer nauw samengewerkt tussen (para)medische en geestelijke disciplines. Daarmee treedt Burrswood trouw in de sporen van Kerin, van wie gezegd is: “Partnership of religion and medicine was her special contribution to the art of healing.”<sup>23</sup> Deze samenwerking maakt Burrswood niet alleen uniek in Groot-Brittannië -waar wel verscheidene ‘healing homes’ te vinden zijn die de dienst der genezing praktiseren, doch zonder coöperatie met een medische beroepsgroep-, maar waarschijnlijk ook in de wereld<sup>24</sup>.

De verschillende, elkaar aanvullende wegen, waarlangs te Burrswood genezing wordt gezocht, zijn medisch, psychotherapeutisch, fysiothera-

---

<sup>21</sup> PerIV,3b, PerV,5; vgl. Mat.5:41.

<sup>22</sup> Aubert 38; vgl. Tuckwell en Flagg 14: “Medicine rightly practiced is one of the gifts of God” en Fulljames en Harper 45: “God has many means of helping his children.”

<sup>23</sup> Furlong 74; vgl. 3.3.4.

<sup>24</sup> “It is the only facility in Britain -possibly anywhere- that is fully registered under the National Care Standards Commission combining medicine with Christian ministry” (informatieboekje *Burrswood, A Christian Hospital* 6). “As far as can be determined, Burrswood is the only institution of its type in existence anywhere in the world” (Maddocks, *Vision*).

peutisch, verpleegkundig en pastoraal. Het zorgteam van Burrswood bestaat derhalve uit artsen, verpleegkundigen, pastores, fysiotherapeuten en counselors/psychotherapeuten, die -behalve in het weekeinde- dagelijks voor patiëntenbespreking en overleg bijeenkomen. Het team deelt op interdisciplinaire wijze verantwoordelijkheden en taken: “A key difference from most hospitals is the way the multi-disciplinary care team shares responsibilities. Doctors, chaplains, nurses, physiotherapists and counsellors not only meet together, respecting each others’ roles, but they pray together too. Sharing decisions and tasks gives mutual support and allows an integrated approach to patients’ care.”<sup>25</sup> Het gezamenlijk delen van beslissingen en taken kan betekenen, dat de arts kan zeggen waar volgens hem/haar de spirituele behoefte van de patiënt ligt en dat de pastor op zijn/haar beurt zich mede kan uitspreken over de medicatie<sup>26</sup>. Deze interdisciplinaire benadering doet scherpe grenzen tussen de verschillende disciplines vervagen: “There is a tremendous overlap”<sup>27</sup>. Dit komt vooral ten goede aan patiënten wier klachten te maken hebben met disfunctioneren op verschillende levensterreinen. Het overlappende gebied in de rollen van de verschillende disciplines vormt een bron van creativiteit, maar vraagt tegelijkertijd van elk lid van het zorgteam een grote mate van flexibiliteit en aanpassingsvermogen: “This area of creativity can only exist when each member accepts that their professional position may be modified” (Tuckwell en Flagg 4). Het onderling overlappende en aanvullende aspect van Burrswoods interdisciplinaire benadering komt o.a. tot uiting in het feit, dat bidden met patiënten niet voorbehouden is aan de pastores, maar tot het normale werkpatroon van het gehele team behoort<sup>28</sup>. Als gevolg van het interdisciplinaire samenwerken is het beroepsgeheim te Burrswood een “shared confidentiality”: aan de patiënt wordt uitgelegd dat alles wat hij/zij aan één van de leden van het zorgteam toevertrouwt, gedeeld kan worden met het hele team (dat als geheel zijn beroepsgeheim kent),

---

<sup>25</sup> Informatiefolder *Burrswood, A Christian Centre for Medical and Spiritual Care*. We namen tijdens onze tweede praktijkonderzoek enkele malen waar, hoe de leden van het team tijdens een overleg gezamenlijk baden voor iemand uit hun midden met een moeilijke taak of voor een bepaalde, gerezen moeilijkheid in de algemene werksituatie.

<sup>26</sup> Vgl. Maddocks, *Vision* 210: “There must be an interlocking (...), so that the spiritual insights inform the treatment of the body, just as the treatment of the body and a caring and understanding medical team lift the spirit. The Christian ministers should have a medical sensitivity and the doctors a priestly consciousness (...).”

<sup>27</sup> DirII, 14. Vgl. Michael Harper, Burrswoods huidige directeur, in *Burrswood News* 41, August 2001: “In interdisciplinary care, the modules merge and borders blur.”

<sup>28</sup> Vgl. Tuckwell in *Burrswood News* 23, Autumn 1996: “The doctor’s bag, if you like, includes prayer, spiritual gifts and sometimes, oil for anointing.”



tenzij de patiënt zelf aangeeft dat een bepaald gegeven niet in de bredere kring van het zorgteam mag worden meegedeeld.

De aangegeven samenwerking kan het therapeutisch proces in de patiënt doen versnellen. Zoals één van de psychotherapeuten opmerkt: “One of the things I have observed as a counsellor is the way in which there is a very rapid change very often, which normally would not have occurred that fast: there is a speeding of the counselling process that happens in this situation because of the holding of the person by the whole team” (PerII,11b).

De pastorale dienst werkt zozeer met andere disciplines samen, dat volgens verscheidene geïnterviewde leden van het zorgteam kan worden gesproken van een “shared (pastoral) ministry”. Tegelijk echter blijft voor de pastores het geestelijke de eigen invalshoek<sup>29</sup>.

De onderlinge samenwerking tussen *pastoraat en psychotherapie* is tweeledig: soms maakt de pastor gebruik van gegevens die bij de psychotherapie aan het licht zijn gekomen, verder vragend om Gods genezing via gebed en sacramentele werkwijzen (zie 4.6.2); soms loopt de psychotherapeut vast en kan het therapeutische proces pas voortgang vinden nadat er gebeden is om het licht van de Heilige Geest.

Een van de pastores licht het eerste als volgt toe: “[The counsellors] may help a person to reveal their need, they are in touch with things that were happening long ago, in their childhood and their development. (...) ‘But how shall we put this right with God?’ We can use ministry or sacrament with a particular purpose. (...) And we make sure that what we do just fits together nicely” (PasI,11a).

Een andere pastor geeft van het tweede een praktijkvoorbeeld:

“I work very closely with counsellors who will say to me: We just hit brick wall with this person, we don’t seem able to see the way through, there’s so much pain and hurt there, but we are not quite sure where it is - for instance in cases of big abuse it can be very deeply hidden. As I talk with this person I’ll probably suggest that we pray that the Holy Spirit of truth rests upon them in a special way to reveal the truth. And He often does! An example: I had prayed with this person that the Holy Spirit would unlock all the emotions that were so clamped down. The next visit I was going in with the counsellor to spend some time with this person. We walked through the door and this lady collapsed in tears. The counsellor turned to me and said: ‘Well, you did pray, didn’t you?’ It was a moment of real release and opening” (PasII,7).

Samenwerking tussen *pastoraat en fysiotherapie* is met name daar zinvol, waar patiënten door de lichamelijke, één-op-één behandeling van de fysiotherapeut tot ontlasting van hun niet-lichamelijke problematiek komen en vervolgens op de pastorale dienst een beroep kan worden gedaan.

---

<sup>29</sup> Het geestelijke wordt door één van de pastores omschreven als “matters to do with the spiritual part of a person’s life (...): their relationship with God, how this is expressed in daily life and in their relationship to other people” (PasI,11b).

Coöperatie tussen *pastoraat en geneeskunde* is o.a. van belang bij de dienst der bevrijding (exorcisme), waar in interdisciplinair overleg zorgvuldig wordt afgetast of bij de patiënt wellicht een psychiatrische achtergrond aanwezig is (zie voorts 4.6.2.9).

#### 4.2.3.3 *De werkgemeenschap met velerlei gaven*

Het interdisciplinaire zorgteam is ingebed in het grotere geheel van Burrswoods werkgemeenschap, waartoe o.a. ook de huishoudelijke en technische dienst behoren. Zij die in Burrswood werken, vormen -in het spoor van Dorothy Kerin, zie einde 3.3.5- een idealistische<sup>30</sup> gemeenschap, die trekken vertoont van een religieuze communautiteit (met morgengebed, dagelijkse eucharistieviering en het luiden van het angelusklokje om 12 uur 's middags).

De werkgemeenschap van Burrswood is gestoeld op het christelijk geloof. Zij is, in het voetspoor van Kerin, gericht op het zoeken van de wil van God en op het respecteren van de ander. De 'Way of Life Statement' van Burrswoods werkgemeenschap luidt: "Our community is committed to discovering and realising the will of God. We endeavour to see that in every guest Christ is received; in every sick person Christ is served; in every community member Christ is encountered."<sup>31</sup> De leden van Burrswoods werkgemeenschap komen uit een brede variëteit van kerkelijke denominaties, "thus bringing a richness and valued ecumenical aspect to the life of our community."<sup>32</sup> De gezamenlijke verbondenheid in het geloof kleurt volgens de tijdens onze eerste praktijkonderzoek geïnterviewde personeelsleden het dagelijks omgaan met elkaar op positieve wijze: er is een gemeenschappelijk streven Gods helende liefde tot de mensen te brengen, er is onderlinge warmte, liefde, steun, zorg en vergeving, die de onderlinge communicatie ten goede komt. De werkatmosfeer kan daarom goed genoemd worden, "very different from anything I have ever worked in before" (PerV,2a).

Desalniettemin zijn er ook onderlinge spanningen (die volgens een personeelslid dat de huishoudelijke dienst vertegenwoordigt, te maken hebben met de noodzaak op te komen voor de belangen van de eigen

---

<sup>30</sup> Vgl. DirI,4a, waar een bestuurslid opmerkt: "You don't get paid very well when you come here: unless you have a very real faith it wouldn't be so attractive." Vgl. ook Harper, in *Burrswood News* 44, Summer 2002, 2: "Although we are paid, the rate is less than in the wider community - in some cases very substantially less. Many of us feel called of God to do this work, and do not look for large rewards."

<sup>31</sup> Informatiefolder *Burrswood, Our Community*; Tuckwell, in *Burrswood News* 27, Autumn 1997, 3.

<sup>32</sup> Informatieblad *The Spiritual Dimension of Burrswood*.

beroepsgroep), vindt er soms negatieve beeldvorming van collega's of groepen plaats<sup>33</sup> en kunnen personeelsproblemen gaan 'rondzingen' binnen de gemeenschap<sup>34</sup>. Toch hebben we de indruk dat deze factoren door het ingebed zijn van de collegiale betrekkingen in de werkgemeenschap met haar christelijk ethos en haar gezamenlijke vieringen (inclusief de viering van de eucharistie) de onderlinge verhoudingen niet blijvend verstoren. Kerin benadrukte dat het ene werk, dat in haar gemeenschap verricht werd, niet meer of beter was dan het andere: àl het werk, gedaan uit liefde voor de Heer, beschouwde zij als sacramenteel (Farr, *Will You* 68). Eenzelfde beklemtoning van het belang van ieders werk, ook dat van de 'lagere regionen' als de huishoudelijke dienst, klinkt nog steeds te Burrswood door. De gemeenschap draagt de onderlinge ondersteuning en waardering hoog in het vaandel.

Zoals ziekte mede bepaald kan worden door de relaties waarin iemand leeft, zo wordt ook gezondheid dikwijls gevonden in relatie. In Burrswood gaat daarom niet alleen het zorgteam een helende relatie aan met de zieke, maar heeft in breder verband de gehele werkgemeenschap een helende functie: "The philosophy of Burrswood is based on the assumption that God wills to heal people, whether in their bodies or in relationships between individuals, communities or nations. To realise this healing work, He uses a wide range of skills and gifts, but above all it is His love shown through those working alongside the sick that transforms people. God uses everyone within the Community in this work for Him. Our aim is that through them the sick person encounters Jesus at the point of their need."<sup>35</sup>

Dat de gemeenschap aan patiënten veel liefde kan geven, heeft volgens Tuckwell te maken met de in het eigen verleden doorstane en genezen verwondingen van de personeelsleden. De gemeenschap kan pas helend zijn, wanneer de leden eigen pijn en zwakheid erkennen, hun moeite aan de voet van het kruis brengen, en zichzelf en elkaar onvoorwaardelijk aanvaarden en vergeven:

---

<sup>33</sup> Een lid van het therapeutisch team noemt polarisatie tussen "the management team or the marketing team or the money people" met hun gerichtheid op de praktische werkelijkheid en degenen "with great vision or great hearts" die werken vanuit hun geloof (PerI,2b).

<sup>34</sup> De directeur merkt op: "Within the staff there is a reluctance to take problems outside and ask for help. We have our pastoral consultant: she is underused and it is not through her lack of willingness or lack of availability. But we undervalue our own problems and our own needs. And so sometimes the staff share things too quickly unadvisedly within the community and those problems ricochet, they bounce around within the community" (DirII,6a,b).

<sup>35</sup> Informatiebrochure *History of Burrswood*; vgl. informatieblad *The Spiritual Dimension of Burrswood*.

“As we share our brokenness and find our healing in the love of Christ, so we are able to be channels of his love to those who come. In this remarkable way the presence of Jesus and the love of God break through our professionalism and our skills to bring his healing power and the touch of Christ to those who come amongst us. (...) If a healing community is to be a sign of the Kingdom of God it must reveal a new kind of humanity.”<sup>36</sup>

Omdat het pastoraat plaatsvindt binnen en gedragen wordt door het grote geheel van Burrswoods werkgemeenschap, hebben ook de disciplines buiten het directe zorgteam mede een pastorale taak, waarbinnen wordt gezorgd, geluisterd of gebeden.

Twee dames van de huishoudelijke dienst vertellen: “Part of our job is to make people feel welcome and comfortable here. To us they speak more easily about the weather than the medical things they share with a nurse. They talk about their families, their gardens, day to day topics. Occasionally they share their problems with us. Our conversation is more casual, more friendly. We are less official than a doctor or a chaplain or a nurse, less frightening to them.” Wanneer zij zijn vertrokken, merkt het hoofd van de huishoudelijke dienst op: “They mean more to the patients than they actually realise. They are doing pastoral work without knowing it, in a concealed way” (PerVI,11a).

In het bezoekwerk worden de pastores bovendien aangevuld door een team van vrijwillige ‘pastoral visitors’, die bij de patiënten op bezoek gaan, naar hen luisteren en met hen bidden. Deze vrijwilligers komen deels uit plaatselijke kerken uit de omgeving.

In de genezingsdiensten nemen naast de pastores mensen uit het groter geheel van Burrswoods werkgemeenschap hun plaats in. Het informatieblad *The Spiritual Dimension of Burrswood* spreekt in dit verband over “the committed lay ministry of other staff”. Deze ‘ministry teams’ vertegenwoordigen een brede dwarsdoorsnede van Burrswoods gemeenschap.

De gebeden, opgezonden door de leden van de ‘Fellowship of the International Friends of Burrswood’, vormen tenslotte een nog ruimere ondersteuning van het pastorale werk.

#### 4.2.3.4 De aandacht voor alle levensdimensies

Het werken in interdisciplinair verband te Burrswood is gelieerd aan het hanteren van een holistisch mensbeeld: “Religion and Medicine are united at Burrswood because man himself is a unit” (Aubert 52). Er is aandacht voor de verschillende dimensies van het menselijk bestaan en voor hun onderlinge afhankelijkheid en beïnvloeding: “In our Medical Centre, orthodox medicine combines with Christian prayer and counsel to care for the ‘whole’ person -

---

<sup>36</sup> *Burrswood News* 27, Autumn 1997, 2.

body, mind, spirit and emotions. Many who come need help in more than one of these areas.”<sup>37</sup>

Tuckwell noemt naast lichaam, ziel, geest en emoties bovendien de sociale dimensie van de menselijke relaties. Hij geeft aan dat Burrswood niet slechts oog heeft voor het proces van ziekte (“disease”) als zodanig, maar mensen wil helpen “to process their dis-ease” (on-wel zijn in de breedste zin van het woord). Niet de pathologie of de medische technologie moet het laatste woord hebben, maar de lijdende mens met zijn behoeften en zijn netwerk van relaties<sup>38</sup>.

Met het oog op deze holistische benadering neemt de arts bij opname in Burrswood niet alleen de medische gegevens op, maar tevens de gegevens van de stamboom, en een overzicht van de sociale en de geestelijke achtergrond van de patiënt. De voorgegeven statusgegevens van de patiënt zijn derhalve onderverdeeld in de rubrieken ‘medical/surgical history’, ‘family history’ (met stamboom), ‘social history’ en ‘spiritual history’. We namen tijdens ons tweede praktijkonderzoek waar, dat in de dossiers, aan de hand waarvan de dagelijkse patiëntenbespreking plaatsvindt, vertegenwoordigers van de verschillende disciplines met een eigen kleurcode steeds een kort verslag schrijven van hun bezoeken aan een patiënt, zodat de interdisciplinaire bespreking waar nodig niet alleen kan aanhaken bij de voorhanden zijnde historische informatie aangaande de verschillende dimensies van het leven van de betrokkene, maar ook bij de gegevens uit recente bezoeken van de verschillende teamleden.

#### *4.2.4 De christocentrische gerichtheid*

Burrswood is een expliciet christelijke instelling. Zoals Kerin leefde en werkte vanuit haar stille omgang met en gehoorzaamheid aan Christus, zo wordt ook de werkwijze en sfeer van het huidige Burrswood door de gerichtheid op Christus bepaald. Van personeelsleden in belangrijke functies wordt een uitdrukkelijke toewijding in geloof en leven aan Christus gevraagd. De werkgemeenschap als geheel is gericht op het zoeken van de wil van God en op het dienen van Christus in de ander (zie 4.2.3.3).

---

<sup>37</sup> Informatiefolder *The Christian Ministry of Burrswood*; vgl. informatieblad *The Spiritual Dimension of Burrswood* en Aubert, passim. Met “spirit” wordt bedoeld de dimensie van het geestelijke (zingeving, contact met God); met “mind” de dimensie van het psychische. Worden de emoties apart genoemd omdat ‘mind’ ook een verstandelijke connotatie kan hebben?

<sup>38</sup> In *Burrswood News* 23, Autumn 1996.

De beginletters van het gebed, waarmee de dagopeningen van de werkgemeenschap dikwijls worden afgesloten, vormen samen het woord CHRIST:

“In His Name we pray:  
Come Holy Spirit:  
Heal our hurts,  
Renew our faith,  
Inspire us all to  
Serve you gladly  
Through Jesus Christ, our living Lord. Amen.”

De boeken in de boekwinkel beslaan een breed spectrum van christelijke auteurs, maar blijven volgens de voormalige directeur binnen de grenzen van wat Burrswood verstaat onder het christelijk geloof, nl. het geloof in God zoals Hij zich overeenkomstig het evangelie op beslissende wijze in Christus heeft geopenbaard. Enkele uitspraken illustreren de centrale plaats die men te Burrswood aan Christus geven wil: “The Church of Christ the Healer is at the centre of our work. The whole community aims to keep the love of Christ at the heart of care.”<sup>39</sup> “Our focus is on bringing Jesus Christ to people in need (...), on being a place of Christian healing. If that is not our focus, in a way we lost it.”<sup>40</sup> “Burrswood is not a hospital with Christian tagged onto it; it’s not even a Christian hospital. This is a Christ-centred place with Christ central to the very way of life here.”<sup>41</sup> De nieuwe directeur treedt in hetzelfde spoor als hij schrijft: “Our common ground is that we all believe that God the Father sent Jesus his son, who died on the cross for our salvation.”<sup>42</sup> Hij benadrukt het belang van gehoorzaamheid aan gegeven



leiding, wil Christus het centrum van Burrswood blijven en Gods wonderlijke werk voortgang vinden<sup>43</sup>.

De hierboven geschetste christocentrische gerichtheid wordt o.a. gesymboliseerd door het ‘Breakthrough Cross’ op het dak van de kerk van Christ the Healer, een aluminium kunstwerk, gemaakt door beeldhouwster Ophelia Gordon-Bell, in de vorm van een kruis, waarbinnen de figuur van de opgestane Christus met uitgestrekte zegenende handen is uitgesneden. Aan het kruis zijn stukken

<sup>39</sup> Informatiefolder *General Information*; vgl. *Burrswood - Circle* 14.

<sup>40</sup> DirII,18; vgl. Tuckwell in *Burrswood News* 23, Autumn 1996.

<sup>41</sup> Pastor Clark in *Burrswood News* 41, August 2001, 11.

<sup>42</sup> Michael Harper, in *Burrswood News* 38, Autumn 2000, 7.

<sup>43</sup> In *Burrswood News* 41, August 2001, 14 en *Burrswood News* 45, Spring 2003, 2.

bewerkt schroot bevestigd. Het schroot staat voor “the broken, confused and sinful state of our lives”. Het kunstwerk symboliseert het dóórbreken van de verrezen Christus, die aan het kruis onze zwakheden en zonden op zich genomen heeft, in de levens van degenen die naar Burrswood komen<sup>44</sup>.

Het geloof in God, zoals Hij zich in Christus heeft geopenbaard, krijgt te Burrswood m.n. gestalte in:

- a) het helende werk van de gemeenschap en van het zorgteam;
- b) de omgang van het personeel met patiënten en gasten;
- c) viering en getuigenis.

#### *4.2.4.1 Het helende werk van gemeenschap en zorgteam*

De heelmaking, die te Burrswood nagestreefd wordt, wordt gezien als een gave van God door Christus: “Our vocation at Burrswood is to practise and witness to the truth that true healing ultimately comes only through the grace and power of Jesus Christ.”<sup>45</sup> Degenen die -op welke wijze ook- in deze dienst der genezing werken, worden beschouwd als kanalen voor de helende kracht van Christus<sup>46</sup>.

De mogelijkheid die personeelsleden hebben om met patiënten te bidden kan als uiting worden gezien van de bewust christelijke achtergrond, die door het dagelijkse bestaan van Burrswood heenademt: “There is a complete spiritual absence in the nursing, the doctoring and the physio in other health care. There may be a hospital chaplain who might be able to pop in and see the patients. But in Burrswood it is constant, minute by minute. We pray for the patients. There is a lot more feeling of God’s power and peace here” (PerV,13a).

Bewust wordt gewaakt voor het centraal houden van Christus in Burrswoods helende taak: “We could put it this way: At Burrswood and for the clinical team, unless the Lord is in the healing, those who minister or treat, care or counsel, labour in vain.”<sup>47</sup>

Volgens Tuckwell is er een tijd geweest, dat Burrswood zijn gerichtheid op Christus kwijtraakte. Hij bedoelt de periode na de dood van Kerin tot ongeveer 1980 en omschrijft deze als volgt: “Where healing and spirituality were prominent, the spirituality did not always find meaning in Jesus or in a particular religious focus” (DirII,2c). Daren Kemp vermeldt dat degenen die Burrswood leidden na

---

<sup>44</sup> Informatiefolder *The Christian Ministry of Burrswood; Burrswood - Circle 24v; DirII,7b*.

<sup>45</sup> M. Fulljames (‘senior chaplain’) in *Burrswood News* 18, Summer 1995, 6; vgl. informatiefolder *The Christian Ministry of Burrswood*: “We believe that true wholeness and healing comes from God, through Jesus Christ.”

<sup>46</sup> “Whatever means we use, we believe that we are but channels for the healing love and power of Jesus Christ” (informatiefolder *The Christian Ministry of Burrswood*). We horen hier de naklank van Kerins “channels only” (zie 3.3.1).

<sup>47</sup> Pastor Fulljames in *Burrswood News* 30, August 1998, 4.

Kerins dood affiniteit hadden met het New Age gedachtegoed. Hij noemt dr. Kenneth Cuming ('warden' van Burrswood van 1975 tot 1977), auteur van de brochure *God and the New Age (Christaquarians 157v)*. Tevens noemt Kemp Canon Peter Spink ('warden' van Burrswood van 1977 tot 1980), anglicaans priester, later naar het rooms-katholicisme overgegaan, vanaf 1980 leider van The Omega Order (een leefgemeenschap van wat Kemp "New Age-christenen" noemt, met aanvankelijk hun basis in de nabijheid van Burrswood) en schrijver van o.a. *Spiritual Man in a New Age* en *A Christian in the New Age (Christaquarians 111vv)*. Kemp, die Kerin ten dele beschouwt als esoterica (zie 3.4.6.4), ziet daarmee een doorgaande lijn van Kerin naar haar opvolgers. Daarmee doet hij o.i. geen recht aan Kerin, die weliswaar in haar vroege boodschap woorden gebruikte die op de klank af esoterisch aandeden, maar die zij welbeschouwd vulde met een christelijke inhoud (zie 3.4.6). We zouden liever -in overeenstemming met Tuckwell, die zijn eigen komst als directeur van Burrswood in 1985 en zijn consequente oriëntatie op Christus een "re-establishing" noemt (DirII,2c), willen spreken van een zich verwijderen van Kerins gedachtegoed door haar latere opvolgers, welke verwijdering in de jaren tachtig van de vorige eeuw weer ongedaan gemaakt werd.

De nadruk op het evangelie van Christus betekent, dat Burrswood zich vandaag de dag duidelijk distantieert van denkbelden rond genezing zoals die opgeld doen in de New Age beweging: "Theologically we embrace mainstream Christian belief and hold to the boundaries of what is authentically Christian. We make a clear differentiation between what the gospel of Jesus Christ offers and the many so-called 'healing' approaches often labelled as 'spiritual healing' or coming together under the 'New Age' umbrella. We recognise the spiritual dangers of some of the alternative therapies, and our medical care and treatment is fundamentally orthodox."<sup>48</sup>

Tuckwell en Flagg (36v) noemen als New Age-ideeën o.a. de verschuiving van het zien van 'God als de Ander' naar een subjectief ervaren van 'God' of 'Christus' in allen en alles, het beschouwen van genezing als herstel van een uit balans geraakte universele energiestroom door de toevoeging van 'kracht' of 'energie'<sup>49</sup>, het gemakkelijk samengaan van meer onschuldige behandelwijzen als aromatherapie met riskante praktijken als medium-afhankelijke spirituele genezing, en de vervlakking van de christelijke visie op Jezus (tot een voorstelling waarin Hij geldt als een van de profeten of grote meesters) en op diens dood en verrijzenis (gekoppeld aan geloof in reïncarnatie). In hun evaluatie van New Age maken Tuckwell en Flagg onderscheid tussen "no go areas", zoals spiritisme en genezing

<sup>48</sup> Informatieblad *Pastoral Placements at Burrswood*.

<sup>49</sup> 36v. Tuckwell en Flagg stellen, dat christenen niet in die zin "genezers" kunnen zijn, dat zij kunnen beschikken over kracht of energie om een uit balans geraakt evenwicht te herstellen: "We are interested only in the energizing work of the Holy Spirit, 'who proceeds from the Father and the Son'" (36). Over genezende scheppingsenergie enerzijds en de 'krachten van het Koninkrijk' anderzijds spraken we eerder in o.a. 2.10.



via natuurlijke krachten<sup>50</sup>, en “redeemable areas” als bepaalde vormen van counseling. Hun beoordelingscriterium is christocentrisch: “What we can legitimately bring about under the Lordship of Jesus is thereby redeemable” (39).

#### 4.2.4.2 *De omgang met patiënten en gasten*

Minder expliciet, maar niet van minder belang, komt het christelijk karakter van Burrswood tot uiting in de wijze waarop patiënten en gasten worden behandeld. Tuckwell zegt in dit verband “People say: ‘What is Christian healthcare?’ The difference [made] by Christian healthcare is that the love of Christ is its heartbeat. So there are different sets of values like acceptance and unconditional love. I suppose that love imparts a value onto somebody who feels of no value. I think the world today quickly says somebody is of no value, either because they are not productive or because they drain resources (...). Whereas I hope our values would say: each person is of value” (DirII,10).

Studie van Burrswoods literatuur en vraaggesprekken met personeelsleden geven het volgende beeld van de omgang van personeel met patiënten en gasten.

De patiënt of gast staat centraal. In de patiënt wordt Christus gediend. Er wordt tijd en aandacht voor hem/haar gemaakt. Er wordt naar hem/haar geluisterd. Aan zijn/haar persoonlijke behoeften wordt zo mogelijk tegemoet gekomen. De vrije wil en keuzevrijheid van de patiënt worden gerespecteerd. Hij/zij wordt beschouwd als behorend tot het zorgteam en wordt volledig betrokken bij het nemen van beslissingen m.b.t. zijn of haar eigen zorgplan. Onvoorwaardelijke liefde en acceptatie van de patiënt staan hoog in het vaandel<sup>51</sup>. Hij/zij wordt als persoon gerespecteerd en bevestigd. Er is een grote mate aan liefde, zorg en warmte. “Burrswood gives to every individual care, time, love and respect in order to discover their specific needs and to

---

<sup>50</sup> De auteurs spreken in dit verband over “psychic or natural healing, where healers seem to have inherited or acquired abilities without asking for them.” Wie dergelijke natuurlijke genezende krachten bij zichzelf ontdekt, raden zij aan die krachten terug te geven aan Jezus de Heer (38). Zij laten onvermeld wat er dan mee gebeurt. Daar paranormale gaven (“psychic abilities”) voor hen wezenlijk anders zijn dan de gaven van de Geest, zal er bij hen geen ruimte zijn voor een ‘charismatisch munten’ (vgl. 2.8.7).

<sup>51</sup> Het belang van onvoorwaardelijke aanvaarding vinden we reeds bij Kerins opvolger Aubert, die als de eerste principes van Burrswoods functioneren noemt: “acceptance of the sick persons as they are, with compassion and without judgement or condemnation” en “listening to what they have to say or are trying to say” (12, vgl. 24, 46v). Burrswoods huidige directeur, Michael Harper, schrijft: “Love the visitor (...). Welcome all without partiality, serve all in the name of Christ” (*Burrswood News* 50, Spring 2005, 2).

develop an appropriate path toward healing and peace.”<sup>52</sup> Een patiënte, die driemaal te Burrswood heeft verbleven, schrijft: “They made me feel as if I was their only patient; nothing was too much trouble.”<sup>53</sup>

Monica Furlong verwoordde het in 1978 al als volgt: kenmerkend voor Burrswood is “a quiet personal approach that is far removed from the rush and almost mechanical methods of some hospitals, and yet an uncompromising attention to the highest medical standards. There is a precise balance of physical care and human warmth that is right for patients and which gives them the maximum chance of recovery” (84). Opnieuw klinkt hier de geestelijke nalatenschap van Kerin door, over wie Maddocks schrijft: “Every person with whom she came in contact was so vitally significant and made to feel so because they were God’s unique creation (...). Each person had to be served and ministered to as if it was Christ himself” (*Vision* 103; vgl. 3.3.2).

#### 4.2.4.3 Viering en (terughoudend) getuigenis

Zichtbaar wordt Burrswoods christelijke achtergrond ook in de kerkdiensten, die dagelijks worden gehouden, en in de aparte genezingsdiensten. Er wordt op patiënten en gasten geen druk uitgeoefend om aan de kerkdiensten deel te nemen: “Visitors -whether patients or guests- are welcome, but not required to participate in the religious life of Burrswood.”<sup>54</sup> Evenmin wordt het christelijk karakter van Burrswood als zodanig aan de patiënten/gasten opgelegd: “People of all faiths, or none, are welcome. We do not hide our own Christian devotion, nor do we let it intrude on the privacy or space of our patients and guests.”<sup>55</sup> Ook hier ontdekken we de nalatenschap van Dorothy Kerin (zie 3.2.2).

#### 4.2.5 De ruimte voor het mysterie van het lijden naast dat van de genezing

Dorothy Kerin benadrukte naast het zoeken naar genezing de plaats van het niet opgeheven lijden (zie 3.4.3). In verband met haar visie merkt Tuckwell op: “Part of her [Kerins] prophetic ministry -for me- was holding the tension between the miraculous and the ongoing suffering. When I came here, there were twelve people resident as patients and many of them were committed in

---

<sup>52</sup> Informatiefolder *Burrswood Endowment Trust*.

<sup>53</sup> Pauline Pascoe in *Burrswood News* 43, March 2002, 5.

<sup>54</sup> Informatieboekje *Burrswood, A Christian Hospital* 12. Meer in het algemeen vermeldt het informatieboekje *Burrswood Hospital*: “[T]he Christian faith that infuses every dimension of Burrswood is offered purely as a gift. We place no pressure on patients (...).”

<sup>55</sup> Informatieblad *The Spiritual Dimension of Burrswood*.

Dorothy Kerin's time: she didn't run away from the ongoing suffering and abandon people, she didn't impose the miraculous upon them, but she lived with both in her expectation. I feel that was prophetic for her time and something that Burrswood -for me- would want to echo, to go with today."<sup>56</sup>

Burrswood treedt in het voetspoor van Dorothy Kerin in zijn fundamentele aandacht voor het menselijk lijden naast het zoeken naar genezing: "In relation to the present day Christian healing movement, Burrswood still holds, in creative tension, the expectancy that God heals in remarkable and miraculous ways along with the acceptance of healing as a process. There is an important place in our thinking for a theology of suffering and of dying."<sup>57</sup>

Tuckwell en Flagg maken zich zorgen over genezers binnen de kerkelijke "healing movement" die alleen maar willen genezen, soms ten koste van de zieke, in plaats van oog te hebben voor wat de zieken aan de gezonden te leren hebben. Zij houden, na een periode van eenzijdige nadruk op genezing vanuit de charismatische vernieuwing -als reactie op een even eenzijdige prediking van lijdzame aanvaarding van het lijden en 'kruisdragen' daarvoor-, lijden en heling met elkaar in evenwicht. Zij kunnen zich niet verenigen met een huns inziens tamelijk simplistische theorie van plaatsvervangende, waarin voor Christus' volgelingen alleen het lijden omwille van zijn naam overblijft omdat Hij alle andere lijden voor hen zou hebben gedragen, maar trachten liever met de zieke te zoeken naar een betekenis *in* diens lijden. Bij hen staat niet het zoeken naar genezing als zodanig centraal, maar het zoeken naar de bedoelingen van God, welke uit kunnen stijgen boven de opheffing van het lijden: "[I]t may well be that the redeeming of suffering is in fact more normative than the relieving of it. In our work together we would sometimes want to refer to this as a kind of 'healing within suffering' - there is a wholeness which is at an altogether deeper level of experience than simply being made better. (...) it is the difference between 'living with' rather than 'suffering from' an illness or condition. When we pray for healing, we are praying for this miracle to happen, perhaps more than the miracle of release from all suffering. The latter may not be achieved until the light of heaven itself dawns."<sup>58</sup>

Zoals Christus in zijn eigen lichamelijk lijden aan het kruis de kracht van de Geest toonde, zo kan Hij volgens de auteurs ook ons de genade van zijn Geest geven om te leven met onze voortdurende verliezen en beperkingen. Ja, ons lijden kan een potentieel opleveren aan winst, aan verdere geestelijke groei. Zelfs bij het naderen van de dood is er groei tot heelheid mogelijk. En

---

<sup>56</sup> DirII,2c. Tuckwell kwam naar Burrswood in 1985.

<sup>57</sup> Informatieblad *Pastoral Placements at Burrswood*.

<sup>58</sup> 114; vgl. 6: "What we are doing is developing some kind of theology of suffering: finding God within it rather than only without it."

tenslotte is sterven, toevertrouwd aan de zorg van de Heer uiteindelijk de “ultimate healing”.

In een poging het lijden zin te verlenen, refereren Tuckwell en Flagg aan Kerins opvatting van ‘redemptive suffering’ (zie 3.4.3.3c), het ervaren dat ons lijden “is somehow mysteriously part of the timeless offering of Christ’s suffering” (116v). Tegelijk echter houden ze, anders dan Kerin dat leek te doen (zie 3.7.1f), oog voor het fundamentele verschil tussen Christus’ lijden en het onze<sup>59</sup>.

De beide auteurs wijzen er tenslotte op, dat genezing in de evangeliën een verwijzend karakter heeft (verwijzend naar Gods liefde en macht, een teken van zijn doorbrekende Koninkrijk) en definiëren genezing dan voorzichtig als volgt: “Healing is perhaps a process by which we are restored to a state of right-relatedness to and dependence on God”, om er samenvattend aan toe te voegen: “It is in this sense that all can be healed though not all are cured.”<sup>60</sup>

#### *4.2.6 Het belang van stilte en schoonheid*

##### *4.2.6.1 Schoonheid*

Burrswood ligt in een lommerrijke omgeving in het lieflijke heuvellandschap op de grens van East Sussex en Kent, omringd door gazons en tuinen. Dorothy Kerin, onder wie de tuinen van Burrswood zijn aangelegd, benadrukte al het therapeutisch belang van de schoonheid daarvan.

Ook aan het interieur wordt veel aandacht besteed. De filosofie van Kerin, dat in de dienst van God voor haar gasten alleen het beste goed genoeg was, reden waarom zij haar huizen smaakvol aankleedde met antiek meubilair en een overvloed aan bloemen (zie 3.3.3), is nog steeds in Burrswood terug te vinden.

Sprekend over Kerins aandacht voor schoonheid in en om haar huizen schrijft Maddocks: “This healing environment is one of the great legacies she has bequeathed to her Burrswood, where the beauty of the place, both inside the house and church and outside the gardens, still receives emphatic priority. It is good to be there. This was the therapeutic atmosphere Dorothy sought to create so that the embers, sometimes near to dying, of a person’s soul could be awakened and brought back to life, fanned by the beauty of the

---

<sup>59</sup> “What he went through is, of course, not for us to go through, for we are not called upon to save the world” (114).

<sup>60</sup> 117. Hetzelfde onderscheid tussen ‘healing’ en ‘cure’ wordt gemaakt door Jenny Booth, Patient Services Manager te Burrswood, in *Burrswood News*, Summer 2000, 9.

place as well as by the caring devotion and prayer of herself and her staff” (*Vision* 207).

Burrswoods streven het medische bedrijf zoveel mogelijk op de achtergrond te laten plaatsvinden en een niet-klinische entourage te creëren komt direct uit deze achterliggende gedachte voort<sup>61</sup>.

#### 4.2.6.2 *Vrede*

Aan het voorgaande kan worden toegevoegd, dat vele patiënten/gasten te Burrswood een bepaalde ‘sfeer’ van vrede waarnemen. Pat Lockley, tot zomer 2005 hoofd psychotherapie, vertelt in de Burrswood-video *A Whole Approach to Healing*: “Many people say: There is something about this place, I can’t really explain it, but I feel it.” Zij noemt het “the overwhelming of Burrswood” en vertelt dat ook niet-christenen dikwijls “iets extra’s” gevoelen. Oud-directeur Tuckwell noemt eveneens, dat velen ter plekke een “tangible sense of peace” ervaren, een gevoel van veiligheid in Gods aanwezigheid. Hij verbindt dit gevoel met het feit dat er voortdurend voor Burrswood wordt gebeden.<sup>62</sup> Jenny Gateau beschrijft in haar boekje over de ziekte en het heengaan van haar man de sfeer in christelijke termen: “[W]e were surrounded by an incredible love, what I can only describe as the warmth of God and the loveliness of Jesus” (*Mike’s Story* 44).

Andere voorbeelden van deze ervaren sfeer zijn te vinden in de verslagen van ex-patiënten, die opgenomen zijn in het boek *Burrswood - Circle of Love* (21v):

Een man, die leed aan depressie en angst schrijft: “I stayed at Burrswood Medical Centre. During those three weeks I felt secure, in a safe and reassuring environment. It was a unique experience. Staff were friendly and caring, the atmosphere peaceful and spiritually uplifting.”

Een M.E.-patiënte verhaalt: “It was (...) the first time since my illness that I had felt like a whole person. This is because at Burrswood everyone is fully accepted as normal, wherever you’re at, and you can live at the pace that’s just right for you. (...) Above all, Burrswood is a *safe place*. Burrswood is covered by prayer, love and the presence of God the Healer.”

Ook tijdens onze eerste praktijkonderzoek noemden patiënten meermalen als positieve karakteristiek van Burrswood de sfeer van vrede en liefde, die volgens hen het instituut doorademt. Sommige patiënten duiden de ervaren liefde/vrede expliciet als de aanwezigheid van God:

---

<sup>61</sup> In dit kader kan ook de regel worden gezien, dat patiënten en gasten te Burrswood niet met elkaar spreken over elkaars aandoeningen (vgl. reeds Furlong 83).

<sup>62</sup> In *Burrswood – Circle*, Foreword. Vgl. Deborah Brockbank, M.E.-patiënte, in *Burrswood News* 37, Summer 2000, 7: “Burrswood is a SAFE place. A place where skeletons can be revealed, fears explored and enemies faced.”

“[T]he feeling of the presence of God is quite remarkable; it is everywhere, in the whole place: the rooms, the gardens. In every inch of the place you can feel the presence of God. There are very few places like that” (PatIX,4)

“(…) the feeling when you come in the door: that overwhelming feeling of God’s love, peace, his presence” (PatVIII,4).

Een dergelijke sfeer werd in het bijzonder opgemerkt tijdens de genezingsdiensten.

Een voormalig lid van het Rozenkruisersgenootschap vertelt: “I have been to two healing services; that seems to me pure Christianity. Sitting there I felt the quickening of something all around me: if I could see what was around me, I would think of a twinkling with light, I would feel that people were radiant. I can’t say I’ve ever experienced this before in any church. It was warm and glowing, there was a kind of warm glow at the top of my head, it was just wonderful. It was there during the laying on of hands and during the long period of quietness. There was a stillness about this. The priest and the people: we were all together, all unanimous. I am sure people there came with the same sort of purpose. That seemed to me a Christian based experience, which I have always wanted and almost never got in the ordinary church services (…)” (PatIV,4).

Tijdens ons tweede praktijkonderzoek hebben we ook persoonlijk meermalen een merkbare ‘sfeer’ ervaren, die we nog het beste kunnen omschrijven als ‘geestelijke Aanwezigheid’: tijdens een ‘privé-bediening’ (in de kring van patiënt, psychotherapeut en pastor<sup>63</sup>) met handoplegging in Burrswoods bidkapel, tijdens de diensten met voorbede en handoplegging, bij persoonlijk gebed in de bidkapel, maar ook nu en dan tijdens het lopen in de ziekenhuisgangen. De Aanwezigheid ervoeren we -met woorden uit ons veldwerknootitieboekje- als “een bepaalde lichamelijke sensatie van vredige zwaarheid, die o.a. ‘zwaar’ doet lopen”, of als “een diep gevoel van rustige blijdschap”. Dat velen juist te Burrswood een bijzondere sfeer gewaarworden, zou verklaard kunnen worden uit het gegeven, dat voor Burrswood dagelijks gebeden wordt, niet alleen door de werkgemeenschap en het zorgteam ter plaatse, maar ook wereldwijd door de leden van de ‘Fellowship of the International Friends of Burrswood’, die zich bereid hebben verklaard voor (een bepaalde kamer van) het ziekenhuis te bidden.

#### *4.2.6.3 De keerzijde I: Burrswood als vuilnisbelt*

Er is een markante tegenstelling te ontwaren tussen enerzijds de door vele patiënten ervaren sfeer van rust en vrede, zoals hierboven weergegeven, en anderzijds de tijdens onze eerste praktijkonderzoek door vele personeelsleden genoemde (en naar onze indruk dikwijls niet gezonde) ervaring van drukte en overbelasting, die volgens hen voortkomt uit een combinatie van:

---

<sup>63</sup> Te Burrswood spreekt men van een “private ministry”, wanneer in kleine kring de dienst der genezing wordt beoefend.

- engagement/betrokkenheid;
- een grote werklast;
- een tekort aan personeel;
- de belastende aard van de werksituatie (het verzorgen van meervoudig zorgbehoeftige patiënten).

Tuckwell vat deze tegenstelling samen in het beeld van de zwaan, die rustig voortschrijdt over het water, maar onder de oppervlakte driftige bewegingen moet maken om vooruit te komen:

“I think that the image of the swan going down the river is very appropriate. That God puts a heavenly filter so often between the business and the tensions of everyday amongst the carers, and the love and the prayer and the gentleness received by the patients. It’s the picture of the swan gliding down the river, but actually paddling very hard underneath and occasionally getting his feet caught in the reeds that causes pain and difficulty. And somehow, I think it is the work of the Holy Spirit that enables patients to receive the love. Else I think it is significant that there’s an army of people praying for the patients and the rooms and somehow that covering of prayer protects the patients from receiving the less beautiful aspects of human nature amongst the carers which will always be there” (DirII,6a,b).

Hij vergelijkt de personeelsleden met vuilnislieden, die de rommel van de patiënten opzamelen, maar die als het goed is het verzamelde vuil weer afstaan aan de voet van het kruis:

“Burrswood is, in a way, like a giant rubbish heap, where the pain and awfulness experienced by the people who come here in their brokenness can be left behind in this safe, spacious, skilled, beautiful and prayed-in place (...). It is our task, at the end of the day, to take the rubbish of life, the sicknesses, distress and inner pain, to the foot of the Cross and to leave it there.”<sup>64</sup>

#### 4.2.6.4 De keerzijde II: eenzijdige populatie

Door de combinatie van landelijke ligging en ontoereikend openbaar vervoer is Burrswood eigenlijk alleen goed te bereiken voor diegenen die een auto bezitten. Gevoegd bij de niet goedkope (maar voor Britse privé-ziekenhuizen nog altijd redelijke) verblijfstarieven heeft deze eenzijdige bereikbaarheid tot gevolg, dat Burrswood -ondanks zijn principieel open houding naar financieel minder draagkrachtigen- nogal wat patiënten/gasten aantrekt uit de betere sociale klassen<sup>65</sup>. Etnische minderheden en ‘working class people’ worden te Burrswood niet aangetroffen.

<sup>64</sup> Tuckwell, in *Burrswood News* 27, Autumn 1997, 1v; vgl. DirII,7c; *Burrswood - Circle* 15v; voorts Tuckwell en Flagg 2.

<sup>65</sup> Hoewel Burrswood een ‘Care Fund’ kent, waarop minder draagkrachtigen een beroep kunnen doen (in navolging van Kerin die geen behandeling weigerde aan wie

Reeds in de beschrijvingen van het publiek, dat Dorothy Kerin omringde<sup>66</sup>, zien we eenzelfde eenzijdig beeld. Nogal wat mensen uit de gegoede klasse kwamen op haar af. Het lijkt erop, dat de erfenis van Kerin ook in dit opzicht in het huidige Burrswood doorwerkt. We zien hier een tegenstelling met het evangelie, waar ook Jezus zich weliswaar in gezelschap bevond van vermogende vrouwen (Lk.8:2v), maar met name de mensen in de marge van de samenleving genas. We wijzen in dit verband op de woorden van Warrington, die in zijn *Jesus The Healer* schrijft (6): “[T]he Gospel miracles are to be understood as records of Jesus’ meeting the marginalized and dispossessed, providing hope for the hopeless and help for the helpless. (...) By contrast, the determination to minister to the marginalized is infrequently reflected in contemporary Christian healing”(6).

#### 4.2.7 De door patiënten ervaren context

Mede om enig inzicht te krijgen in hoe de boven geschetste context bij Burrswoods patiënten overkomt, hebben we tijdens onze eerste praktijk-onderzoek met een tiental van hen een vraaggesprek gevoerd (voor de vragen zie het appendix bij dit hoofdstuk).

Uit de vraaggesprekken komt het volgende beeld naar voren:

De context van Burrswood wordt door de patiënten over het algemeen als (zeer) positief ervaren.

Drie van de vier onder 4.2.2 genoemde hoofdpunten, die o.i. Burrswood zijn unieke karakter geven, worden in positieve zin genoemd (hetzij geheel, hetzij een aspect ervan). We geven de betreffende punten weer in volgorde van de frequentie waarin ze in de beantwoording voorkomen:

1) de aard van de geboden zorg (al dan niet expliciet gelieerd aan Burrswoods christelijke achtergrond) en het christelijk karakter van het instituut (vgl. 4.2.4);

2) de schoonheid/huiselijkheid van de omgeving en de sfeer van vrede en liefde (vgl. 4.2.6);

3) de aandacht voor de hele mens (vgl. 4.2.3.4).

Alleen het punt van de aandacht voor het lijden (4.2.5) komt in de antwoorden van de patiënten niet voor, ook niet in de door ons gestelde open vraag naar wat men te Burrswood als positief of negatief ervaart (vraag 4, zie het appendix bij dit hoofdstuk). Mogelijk is dit element minder gemak-

---

de kosten daarvan niet betalen kon) en waarvan 40% van de opgenomen patiënten daadwerkelijk gebruik maakt, namen we waar, dat in de praktijk m.n. de betere klassen vertegenwoordigd lijken te zijn. Onze observaties in dezen werden bevestigd door de ‘senior chaplain’.

<sup>66</sup> Zie bv. Russell 137; Furlong 53.



kelijk ‘los’ benoembaar en gaat het al gauw schuil onder de meer algemene aandacht die de patiënt in zijn/haar specifieke situatie ontvangt.

Dat (aspecten van) drie van de vier door ons als karakteristiek voor de context van Burrswood aangeduide hoofdpunten bij de patiënten positieve waardering ontvangen, duidt o.i. erop dat de te Burrswood gebruikte formules ter plekke ‘werkt’. Zij zou zich wellicht ook kunnen lenen voor toepassing elders.

We geven hieronder meer gedetailleerd weer, wat de patiënten in de context van Burrswood waarderen:

#### *4.2.7.1 De aard van de geboden zorg en het christelijk karakter van het instituut*

a) Met betrekking tot de *aard van de geboden zorg* worden veelvuldig genoemd de vriendelijkheid en hartelijkheid van het personeel, de tijd en persoonlijke aandacht voor patiënten/gasten en de gevoeligheid voor hun persoonlijke behoeften. We geven enkele uitspraken over het personeel weer:

“They are angels in disguise” (PatIII,7b).

“Never have I felt such a welcome, never have I felt so wanted” (PatIV,6g).

“The staff here are unbelievable (...) It takes a lot of believing that they could be so nice and so helpful” (PatIX,4).

“If I were a member of the royal family, they couldn’t treat me with more respect” (PatX,7a).

Meer in het bijzonder wordt genoemd het feit dat de patiënt op de eerste plaats komt:

“Everything is done for the comfort of the patient (...) it’s making you feel that you matter” (PatII,6g).

“You are special when you come here, it is you that they serve in every way” (PatIII,6d).

“They are here to help you every minute of your stay” (PatIII,7a).

Eveneens wordt genoemd dat m.b.t. de behandeling alles met de patiënt overlegd wordt (PatII,6e) en dat men uitvoerig met de dokter kan praten en evt. bidden (PatII,7d; PatIV,6f; PatVIII,8c).

Een flink aantal patiënten noemt de grote mate aan privacy, zich o.a. uitend in de gelegenheid de maaltijden te nuttigen op de eigen kamer. Ook de vrijheid zijn/haar eigen gang te kunnen gaan (tegenover het meer ‘strikte regime’ van andere instellingen van gezondheidszorg) wordt gewaardeerd:

“It is one of the few places where you actually have permission to be yourself; who you are is O.K. (...) There is no ‘ought to’ at Burrswood” (PatI,4).

“There is no pressure. It is not like a large secular hospital where everything has to be done to a schedule. It’s more elastic here, though not loose in an unrealistic way” (PatVI,6e).

Een aantal keren wordt de aard van de geboden zorg expliciet in verband gebracht met de christelijke achtergrond van Burrswood:

“It is Christ-centered. Everything evolves round the love of Christ” (PatII,8c).

“The Christian love here is just overwhelming” (PatIII,8b).

“Burrswood is Christian run. Their outlook is to treat you with Christian love and peace” (PatV,8b).

Een patiënte merkt soms wat wrijving op in het gedrag van het personeel (PatVIII,7a) en brengt teleurstelling over een behandeling in het verleden onder woorden, een teleurstelling die overigens niet los blijkt te staan van de toenmalige toestand van de betreffende patiënte zelf (PatVIII,7d).

Opvallend is dat geen enkele van de patiënten desgevraagd iets te klagen heeft over het gedrag van het personeel.

In vergelijking met andere Britse instituten voor gezondheidszorg, zeker die welke vallen onder de National Health Service (NHS), wordt de houding van het personeel te Burrswood meestal opvallend positief geduid<sup>67</sup>. We geven enkele citaten weer:

“In HS hospitals you all tend to be treated exactly the same. Here staff are constantly aware of your individual problems, willing to support you physically and emotionally. They are there if you need them” (PatI,7d);

“In hospital the nursing staff was so short-staffed (...) Whereas here they are all listening: they have far more time for you (...). It’s their outlook” (PatV,6d);

“You don’t see God working in the medical profession secularly like you do here. (...) [State hospitals] don’t have the same inspirational drive. (...) A lot of people that come here are not Christians, but they cannot but help be impressed by the love and the care (...) They treat you like human beings” (PatVI,1c,7a,d);

“[It is] complete opposite. (...) In the National Health hospital they haven’t got time; and the Christian side as well (...): you don’t find it in a National Health hospital” (PatVIII,8b,c);

“Of the positive things: the first thing that hit me was the staff. I have very bad experiences of carers from the social services. And I was frightened to come here, because I didn’t know what to expect. The staff here are unbelievable. There is actually nothing they wouldn’t do to help you. They are just so friendly. It takes a lot of believing that they could be so nice and so helpful. Some of them are positively radiant: their faith, you can just see it” (PatIX,4).

Overigens geven enkele patiënten aan, dat een eerlijk vergelijk niet geheel mogelijk is, omdat Burrswood een andere functie vervult dan een algemeen (chirurgisch)

---

<sup>67</sup> Ook in de literatuur wordt de houding van Burrswoods personeel positief geduid in vergelijking met behandeling elders. In haar boek over de ziekte van haar dochter, die uiteindelijk wordt opgenomen in Burrswood, schrijft Julie Sheldon: “[D]ay by day she responded to the atmosphere of loving care and acceptance, so different from the hostile and harsh regime of the MCU [een gesloten afdeling voor kinderen met gedragsstoornis]. It wasn’t easy for her to start trusting adults again (...). But the patience and understanding of all the staff at Burrswood gradually coaxed her from the cave of her isolation and pain” (97v).

ziekenhuis, en dat privé-ziekenhuizen over het algemeen betere zorg verlenen dan 'National Health' (staats)ziekenhuizen.

b) M.b.t. *het christelijk karakter van het instituut* worden naast de aard van de geboden zorg de volgende punten van waardering genoemd:

het aanbod van geestelijke hulp naast andere vormen van hulpverlening (PatVII,8c);  
de aanwezigheid van andere gelovigen/de christelijke gemeenschap (PatVIII,3);  
de christelijke sfeer (PatVIII,8b; PatX,3,8b);  
de impliciet aanwezige aanmoediging om te mediteren of naar kerkdiensten te gaan (PatX,8c);  
de kerkdiensten, inclusief de genezingsdiensten (PatV,4; PatVI,4).

#### 4.2.7.2 *De schoonheid/huiselijkheid van de omgeving en de sfeer van vrede en liefde*

Vele van de geïnterviewde patiënten noemen de schoonheid van de natuurlijke omgeving als positieve factor van hun verblijf te Burrswood. Eén van hen verwoordt het aldus:

"I find the view very therapeutic" (PatVIII,6a).

Velen noemen tevens de huiselijkheid en aankleding van gebouw en patiëntenkamers en meer in het bijzonder de niet-klinische inrichting<sup>68</sup>. Sommigen maken daarbij de vergelijking met een hotel:

"It is more like a hotel than a hospital" (PatVIII,6f).

Enkelen noemen als positieve factor de kunst in de kerk en de extra voorzieningen als het hydrotherapie-zwembad en de bibliotheek.

Deze huiselijkheid heeft, in combinatie met de geboden zorg en leef sfeer, tot gevolg dat mensen zich veilig en geborgen weten:

"[My room] is like coming home to me, it's like a security blanket, like a little safe cocoon. Once I am in here, I feel totally safe" (PatI,6a);

"It's a feeling, as you enter this place, of safety" (PatIII,4);

"It feels as if you are surrounded by the arms of God" (PatVI,1c);

"While I am here I feel much more at peace" (PatVII,3);

"I feel at home here" (PatVIII,4).

Bijzondere vermelding verdient in dit verband ook de ervaren sfeer van vrede en liefde, die men meermalen als positieve factor noemt. Een patiënte spreekt over "the

---

<sup>68</sup> Soortgelijke waardering is te vinden in de literatuur. Zo beschrijft Jennifer Rees Larcombe in haar boek over haar ziekte en uiteindelijke genezing haar verblijf te Burrswood als volgt: "The bedroom was so beautiful I could hardly believe it was really intended for me. Antique furniture, pictures, soft carpet, and flowers everywhere. A marked contrast from the polished floors and stark white walls of hospital. I could even hear birds singing outside in the beech trees and see blue hills in the distance" (50).

sense of God's presence and the feeling of God's healing power which you get here" (PatIX,8b). We verwijzen naar wat we hierover reeds schreven in 4.2.6.2.

#### *4.2.7.3 De aandacht voor de hele mens*

Als punt van waardering wordt voorts genoemd de aandacht voor de 'hele mens', die door de verschillende disciplines wordt aangeboden:

"[I]n hospital [bedoeld wordt een chirurgisch ziekenhuis] your physical well-being comes first: I had an operation. Whereas in Burrswood your emotional and spiritual well-being are a part of looking after you as a whole person. In Burrswood you have the back-up, the chaplains to talk to and counsellors and pastoral visitors (...) they look after you in body, mind and spirit. It's a complete healing" (PatI,8c).

"Whenever I have come across problems, the doctor has always been there for me to discuss them and pray with me as well: that's a wonderful thing, we pray the whole thing through" (PatII,7d).

"As far as ME is concerned, medical people, I found, don't understand very well; it is not an understood illness. Here is the first place that I have gone where people have understood it. (...) In Burrswood they keep medical things in the background because they want to heal the whole person. (...) I think that the approach of Burrswood is very good for me" (PatIX,6f).

Als overige gewaardeerde contextelementen worden tenslotte nog vermeld: het kwalitatief goede contact met andere patiënten, de kwalitatief goede maaltijden en het (tijdelijk) los zijn van de verplichtingen van thuis.

#### *4.2.7.4 Positieve waardering*

Opvallend is de over het algemeen zeer positieve waardering van Burrswoods context. Op de expliciet gestelde vraag, wat men te Burrswood als negatief ervaart (vraag 4, zie het appendix bij dit hoofdstuk), kwam bij vrijwel geen van de bevraagde patiënten een negatief antwoord.

Alleen één patiënte noemde het gegeven dat zij in het begin veel alleen werd gelaten, iets waarvan zij later begreep dat ze het nodig had (PatII); een andere patiënte klaagde over het elektrisch licht in het gebouw vanuit haar overgevoeligheid voor licht (PatIX).

De positieve waardering wordt bevestigd door gegevens die we aantreffen bij onze literatuurstudie. We geven enkele citaten weer uit de vele (dank-) brieven van oud-patiënten, die we onderzochten:

"Burrswood is my haven and my refuge, one can just be oneself without having to make excuses. I expect many people think like that."

"Thank you for all the medical help, pain relief and care. For all the listening and counselling. For all the teaching and guidance to bring me more knowledge and understanding of being a Christian. For the loving kindness and caring from everyone. Thank you for Burrswood itself and the comfort, peace and serenity which permeates the house and gardens. Without doubt I have spent two weeks which have been the most beneficial and influential ones of my life."

“The chapel services were so imaginative (...) I really felt spiritually uplifted, it was just what I needed as I emerged from my dark place. I so enjoyed my room, the wonderful view. The nurses were wonderful. I missed their caring attention when I got home. (...) At the final Healing Service I attended I was ministered to by Dr. X and I felt that having attended me medically it was a sign of all that Burrswood stood for.”

“I was very blessed, too, by the way that different members of the team worked to fulfil their role, and how each role, each individual ministry, dovetailed together so beautifully to minister to the WHOLE person. This happened so smoothly, yet so expertly.”

We verwijzen naar de evaluatie (4.5) voor verdere bespreking van deze positieve waardering.

#### **4.3 Pastoraal-theologische concepten binnen de dienst der genezing**

In de literatuur van en over Burrswood komen we weinig systematisch doordachte theologische concepten tegen.

M.b.t. theologische concepten, die een rol (kunnen) spelen in de dienst der genezing, hebben we tijdens onze praktijkonderzoeken gerichte en open vragen gesteld aan the ‘senior chaplain’ en enkele andere te Burrswood werkzame chaplains (zie het appendix bij dit hoofdstuk).

De gegeven antwoorden geven aanleiding om de volgende thema’s als inhoudelijk waardevol voor de beoefening van de dienst der genezing te Burrswood te bespreken:

- *God: solidair en soeverein;*
- *De centrale plaats van Christus;*
- *De werking en leiding van de Heilige Geest in het heden;*
- *Het Koninkrijk: ‘reeds’ en ‘nog niet’;*
- *Genezing en aandacht voor het lijden;*
- *De mens: samenspel van dimensies;*
- *De gemeente: draagster van het (helend) pastoraat.*

De meeste van deze concepten tonen verwantschap met de contextuele elementen die we hierboven kenmerkend hebben genoemd voor de unieke positie van Burrswood. Dat is niet verwonderlijk, als we beseffen dat Burrswoods pastorale zorg is ingebed in en verweven met de context van Burrswood als geheel.

‘De centrale plaats van Christus’ komt overeen met de eerder besproken christo-centrische gerichtheid.

De concepten ‘God: solidair en soeverein’, ‘het Koninkrijk: ‘reeds’ en ‘nog niet’ en ‘genezing en aandacht voor het lijden’ vertonen verwantschap met het eerder behandelde mysterie van het lijden.

De concepten ‘de mens: samenspel van dimensies’ en ‘de gemeente: draagster van het (helend) pastoraat’ vertonen overeenkomsten met wat we eerder weergaven onder het kopje ‘de holistische visie’.

Alleen ‘de werking en leiding van de Heilige Geest in het heden’ is een (pastorale) categorie, die we bij het bestuderen van Burrswoods context niet expliciet genoemd tegen zijn gekomen, maar die evenwel een belangrijke rol vervult in het functioneren van Burrswoods pastorale dienst.

#### *4.3.1 God: solidair en soeverein*

God is volgens Burrswoods pastores de Schepper, die zijn schepping zeer goed gemaakt heeft. Wanneer in de schepping door de zonde de relatie tussen God en mensen verstoord raakt, blijft Hij betrokken op het lot van de mensen en verlangt Hij de geschonden relatie te herstellen.

Burrswoods pastores benadrukken enerzijds Gods betrokkenheid op en solidariteit met het lijden van de mensheid. Anderzijds belijden zij -ook met het oog op het al dan niet plaatsvinden van genezing- zijn transcendentie en soevereiniteit:

“The God who is sovereign on the cosmic scale, is also known personally: He knows and cares for each individual, understanding their needs and having solidarity with their suffering” (PasI,1b).

“(…) it is God who is sovereign, not me. I much prefer to pray in a way that leaves God room to operate rather than tying his hands with my level of faith and my expectations” (PasA,5a).

#### *4.3.2 De centrale plaats van Christus*

De genezingstheologie van Burrswoods pastores is christocentrisch te noemen: “May you know and believe that the only name given under heaven for health and salvation is the name of Jesus Christ the Lord.”<sup>69</sup>

In de antwoorden gegeven tijdens de vraaggesprekken en in de pastorale literatuur klinkt de nadruk door, die Burrswoods pastores leggen op Gods heilshandelen in Jezus Christus.

Uit Christus’ *incarnatie*, “the presence of God in the human being in Jesus Christ” (PasC,1), spreekt volgens één van de pastores Gods zorg voor de schepping, die Hij goed gemaakt had, maar die door de zonde ontwricht is geraakt. De incarnatie beschouwt deze pastor als noodzakelijk met het oog op de verlossing. Zij loopt, als Gods betrokken antwoord op een gevallen schepping en een door de zonde verstoorde relatie tussen God en mensen, uit op het kruis:

“(…) the fact that God desired, when things went wrong with the created order, in particular when things went wrong in the manner of the relationship (...) between human beings and himself, (...) to redeem that relationship. The whole story of the

---

<sup>69</sup> Informatiefolder *The Healing Service*; voor het citaat vgl. Hd.4:12.

Old Testament is the calling of the people back to the knowledge of him and his ways and his truth and his desire and his design. God in that did not stand back and away from his people. He got involved with them. He called them, he spoke with them, he touched them. Eventually (...) the incarnation was shown in the embodiment of godliness in Jesus Christ. The working of the possibility of salvation and redemption, of healing and wholeness through Jesus Christ, and as Christians believe through the cross (...): from those events comes the impetus for the pastoral care that we exercise” (PasC,1).

In Christus komt God zijn schepping barmhartig<sup>70</sup> en reddend tegemoet; met Hem begint de nieuwe heilstijd van het Jubeljaar:

“(...) to proclaim the year of the Lord’s favour, Jubilee, an amazing concept, which -to translate it very loosely- is: God on our side. This is a truth that people need to hear (...): that God is on our side. He loved the world so much, he sent the Saviour. The saving activity of God (...) has impact on our world, on his hurting world” (PasA,1).

In Christus’ *kruis en opstanding* vindt de te Burrswood gezochte heling haar specifieke oorsprong:

“(...) Jesus Christ heals a broken world and mends broken lives. (...) When He died on the Cross and rose from the dead He mended our shattered relationship with God. He carried our sins, our sorrows and our diseases, so that we might know His wholeness.”<sup>71</sup>

“By Christ’s wounds we are (...) healed. His suffering releases his healing power, also for our time. That means here when I am praying with somebody, I can pray, laying on the hands, to the Lord Jesus Christ present with us now and say: ‘Reach out to this place by the power of your Spirit, touch us with your healing love’. That’s a present day reality.”<sup>72</sup>

In het lijden van Christus wordt volgens de pastores ook het mee-lijden van God met ons lijden openbaar, reden waarom confidenten aangemoedigd kunnen worden pijn en verdriet bij het kruis te brengen. Het is in Christus, dat lijden en hoop samenkomen: zijn gang door het lijden naar de opstanding verschaft ons een voorbeeld, hoe wij ons lijden kunnen hanteren.

---

<sup>70</sup> PasA,1; de betreffende pastor noemt Jezus’ ontferming de motivatie van zijn genezingsbediening.

<sup>71</sup> Informatiefolder *The Healing Service*. Dezelfde tekst is opgenomen in *Burrswood - Circle* 28. De nadruk op kruis en opstanding vinden we terug in het gebruik van bijbelteksten als Jes.53:3-5 (betrokken op Jezus’ lijden), 1 Cor.1:18, Col.2:13-15 en Mat.28:6, die in *Burrswood - Circle of Love* staan afgedrukt bij de toelichting op het eerder genoemde ‘Breakthrough Cross’ (24v).

<sup>72</sup> PasI,2c, vgl. PasI,2b; PasB,1; PasC,1, waar steeds wordt verwezen naar de woorden “door zijn striemen is ons genezing geworden” uit Jes.53:5.

Vanwege zijn centrale plaats kan Christus het “centre point” in de dienst der genezing genoemd worden (PasI,2c).

Op een intern instructieblad, afkomstig van Burrswoods pastorale dienst, wordt (helend) pastoraat dan ook als volgt gedefinieerd (de cursivering is van ons):

“Pastoral care is *the love of Christ at the heart of care*, is healing. Pastoral caring is: sharing in faith and finding enough love, strength, grace and signs of hope to survive, cope and overcome griefs, fears, troubles, sickness, darkness, separation, oppression, turmoil, loneliness, inner pain etc. *in the name of Jesus*, using the gifting of the Holy Spirit and all the resources of God.”<sup>73</sup>

#### 4.3.3 De werking en leiding van de Heilige Geest in het heden

Het pastoraat in Burrswood staat bewust open voor de werking en leiding van de Heilige Geest.

De Geest wordt gezien als het intieme, warme aspect van God, werkzaam in het geheel van de schepping, maar meer nog in de gelovige, waar Hij mensen leidt tot gehoorzaamheid aan Gods wil.

In verband met genezing spreekt een van de pastores over het zelfherstellend vermogen van de schepping, de ingeschapen mogelijkheid tot genezing, zowel van het lichaam als van de psyche, en over de van God gegeven zegen van medicatie, chirurgie en psychotherapie<sup>74</sup>. Met het oog op de dienst der genezing noemt hij een bron van heling, die z.i. boven de eerste uitgaat: de kracht van de Heilige Geest als uiting van Gods zorg en barmhartigheid in Jezus Christus, welke door de pastor heenwerkt:

“But in the terms of pastoral care: there is in fact a wonderful possibility. I think God calls the Christian minister (...) to be a channel of his own caring and compassion. This is more than the natural that is built in from the creation. This is something given through Jesus Christ, the embodiment of God within our life (...). For me the critical element is the grace of our Lord Jesus Christ, the power of the

---

<sup>73</sup> In deze definitie wordt duidelijk, dat met de concentratie op Christus het werk van God de Vader en van de Heilige Geest niet weg komen te vallen. Christocentrisme is voor Burrswood geen christomonisme. Zie voor verdere bespreking 4.5 (Evaluatie context/concepten).

<sup>74</sup> In *Prayers for Healing*, geschreven door de betreffende pastor, Michael Fulljames, en door Burrswoods huidige directeur, Michael Harper, wordt Jezus Sirach 38:1 en 4 aangehaald: “The Lord created medicines out of the earth and the sensible will not despise them”; “Treat the doctor with the honour that is due (...); for he too has been created by the Lord” (40, 44). Dat volgens de schrijvers het werk van artsen niet buiten de Heilige Geest omgaat, blijkt uit hun woorden “[W]e can be sure that the Holy Spirit is not inhibited from assisting and inspiring people of sound learning, skill and integrity who wish to do what is right for their patients” (45).



Holy Spirit at work, expressing the divine mercy and compassion, bringing his peace.”<sup>75</sup>

Burrswoods pastores benadrukken niet alleen de kracht van de Geest in het pastorale handelen, maar ook zijn leiding in luisteren en spreken:

“God is throughout the Scriptures shown to be a God of revelation and communication. If you look at the gifts of the Spirit, many of them are to do with either gifts of listening or gifts of speaking out. I think it’s essential that those gifts are operating through the body of Christ” (PasII,4d).

We gaan op deze leiding van de Geest verder in bij het behandelen van Burrswoods werkwijzen (4.6.2).

#### *4.3.4 Het Koninkrijk: ‘reeds’ en ‘nog niet’*

Het Koninkrijk van God is volgens een van Burrswoods pastores Gods koninklijke heerschappij, waaronder mensen zich kunnen laten stellen om aldus overeenkomstig Gods gerechtigheid te leven. In Jezus’ bediening van prediking en genezing werd Gods Koninkrijk in zijn bevrijdende dimensie met kracht openbaar. De genezing van zieken hier en nu houdt direct verband met de nabijheid van dit Koninkrijk: “Healing is a sign of God’s kingdom breaking in” (PasII,5a). Het Koninkrijk is onder ons, het breekt door in tekenen van hoop, maar het is nog niet volledig aanwezig:

“We enjoy a foretaste of the heavenly banquet. But at the same time we live in expectation: ‘The best is yet to come’. So we live with a paradox: we are becoming what we already are” (PasI,5d).

Zolang we nog worden aangespoord te bidden: “uw Koninkrijk kome”, moeten we het al dan niet gebeuren van wonderen aan God overlaten en zijn tijd afwachten: “We tarry the Lord’s leisure.”<sup>76</sup> In het hier en nu blijft derhalve het mysterie van (nog) niet opgeheven lijden.

#### *4.3.5 Genezing en aandacht voor het lijden*

Genezing is meer dan het opheffen van ziektesymptomen. Volgens Burrswoods pastores maakt zij de weg vrij naar een nieuwe wijze van in het leven staan: “Healing is also a matter of relating, of new relationships with God

---

<sup>75</sup> PasC,1. Met “the embodiment of God within our life” bedoelt de betrokken pastor Christus’ inwoning in de gelovige door de Heilige Geest (vgl. Rom.8:10; 2 Kor.13:5; Gal.2:20). Voor een bespreking van de verhouding tussen scheppings-energie en de kracht van de Heilige Geest, gerelateerd aan het verlossingswerk van Christus, verwijzen we naar 2.10.

<sup>76</sup> PasIII,5b, met een door Dorothy Kerin graag gebruikt woord uit Coverdales vertaling van Psalm 27:14 (zie 3.4.4).

and others, healing in the sense of ‘being set free to fulfil God’s purpose, to become the person God means me to be.’”<sup>77</sup>

Er is volgens een van Burrows’ pastores een onderlinge, nauwe verbandenheid tussen de woorden voor ‘genezing’ en ‘redding’<sup>78</sup>. Christus geneest mensen naar lichaam, ziel én geest. Niet in alle gevallen vindt genezing van het lichaam plaats: “Christ wants all men to be made whole. Wholeness does not in all cases involve healing of the body” (PasIII,2b).

Er moet volgens de pastores naast genezing daarom alle ruimte zijn voor het doordenken van het lijden: “Suffering has to have an enormous and serious place in our theology” (PasI,5c). Een van hen brengt het lijden in verband zowel met de vrijheid die God zijn schepping heeft gegeven om zichzelf te zijn als met de uit het lijden voortkomende mogelijkheid tot verdere groei en vernieuwing.

Een ander verbindt het menselijk lijden aan het lijden van Christus:

“In some centres of healing there will be a stress on healing but almost a denial of suffering; that’s not the case in Burrows. And whereas I want to say fervently: ‘God heals’ and that there is the possibility of seeing physical healing on occasions -though they are quite rare-, the gospel also points to a Jesus who says: ‘Take up your cross’ and then elaborates that message by dying on the cross” (PasII,2c).

Een derde pastor verwoordt dat in bijzondere gevallen mensen geroepen kunnen worden tot lijden, bijvoorbeeld om uit liefde tot Christus hun lijden plaatsvervangend te voegen bij het zijne. Deze opvatting van de verlossende waarde van het menselijk lijden (‘redemptive suffering’, een concept dat we eerder tegenkwamen bij Kerin, zie 3.4.3.3) wordt niet door alle pastores gedeeld. Slechts nog één andere pastor van de in totaal vier, met wie we vraaggesprekken hebben gevoerd, onderschrijft deze opvatting (maar alleen dan wanneer het lijden niet doelbewust wordt gezocht):

“[I]t sometimes happens that somebody is bearing a great weight of suffering and there is no reason. We start to talk about what are we going to do with this suffering? We can come to the point where we say: ‘Jesus on the cross has borne all the suffering of the world. Also that means he includes your suffering. And you can come to him and say: Lord, I want to give you my suffering, lay it at the foot of the cross.’ But also you can then say: you wonder if it’s the other way around and Jesus is asking you to share some of *his* suffering. There were things when he said: ‘Take up your cross’, and that is very hard. He actually asked Simon of Cyrene, somebody asked him to help Jesus carry the cross. (...) Certainly I have

---

<sup>77</sup> PasI,2b. Soortgelijke woorden treffen we aan in Fulljames en Harper 61, waar bovendien de zinsnede voorkomt “[Christ’s] restoring touch (...) will bring a call and a challenge to live in the ways of his Kingdom.”

<sup>78</sup> De betreffende pastor zal doelen op het nieuwtestamentisch-Griekse *sooizoo/sootèria*, dat betrekking kan hebben op redding in algemene zin (o.a. van dood, ziekte en demonische gebondenheid), maar ook meer specifiek-theologisch op redding van de eeuwige dood en van oordeel.

met people who are carrying a cross that feels very heavy. It has been helpful for them to think: 'I am sharing the cross of Christ. And that Christ redeems my sufferings and the sufferings of others through the cross. The suffering I am carrying, the cross I am carrying is part of this story of redemption'" (PasC,9).

#### 4.3.6 De mens: samenspel van dimensies

De mens is in de visie van Burrswoods pastores weliswaar een zondaar, maar liever leggen zij nadruk op de liefde van God, die in Christus de zondaar tegemoet komt en hem/haar onvoorwaardelijk aanvaardt.

Omdat het menselijk bestaan een samenspel is van verschillende dimensies (geestelijk, psychisch, lichamelijk, sociaal<sup>79</sup>), die elkaar onderling beïnvloeden en overlappen, wordt gezocht naar heling van de hele mens. Dat geschiedt in het spoor van Jezus, die mensen genas naar lichaam, ziel en geest en hun sociale positie teruggaf<sup>80</sup>.

Een van de pastores beschrijft dit mensbeeld als volgt:

"The model we work with in Burrswood is the idea that body, mind and spirit are not disconnected as they are so often within our culture: in our culture if somebody breaks a leg we send them off to casualty (the accident and emergency unit); if someone is troubled emotionally we stick them in the psychiatric unit; if somebody has got real problems over forgiveness or feels guilty, we send them to the vicar. In Burrswood we acknowledge that those three levels belong together; we visualise them as three circles, body, mind and spirit that overlap and the edges are very fuzzy: there are many times when you're not sure whether you are working with the emotional or the spiritual. Anyway the overlaps are so great that what is happening in the one will be having an effect on the other; what's happening in the body, physically, will be having an effect on the spirit and on the emotions."<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Een van de pastores noemt uitdrukkelijk ook het sociale aspect: "(...) The social aspect of man is very important as well. It affects our health, our achievement, our enjoyment of life" (PasI,3b). Dezelfde pastor noemt in een later vraaggesprek daarnaast ook de omgang van de mens met de natuurlijke omgeving (PasC,1).

<sup>80</sup> PasII,2a,3b. Dezelfde pastor (Clark) spreekt over Jezus' tegen de cultuur van zijn dagen indruisende aandacht voor de hele mens, inclusief het lichaam; hij noemt Jezus daarom "the complete Saviour" (PasA,1). Elders spreekt hij over "the complete salvation that Jesus brings" (*Burrswood News* 36, Spring 2000, 2).

<sup>81</sup> PasII,3c. Hetzelfde model beschrijft deze pastor (Clark) in *Burrswood News* 31, December 1998, 6. In de video *A Whole Approach to Healing* verbindt hij Burrswoods multidisciplinaire aanpak met dit mensbeeld: "Our team approach enables us to touch all these overlapping areas of somebody's personhood instead of splitting them off as society tends to do."

#### *4.3.7 De gemeente: draagster van het (helend) pastoraat*

De gemeente wordt door de pastores gezien als de context waarbinnen de pastorale zorg wordt aangeboden. Het is niet alleen de pastor die deze zorg verleent, maar veeleer zijn het de leden van de gemeente die elkaar helpen en dragen. De gemeente kan op deze wijze een helende gemeenschap worden naar de eigen leden toe, maar ook naar mensen van buiten. Het is de gemeente, via welke Christus in het hier en nu zijn genezing realiseert:

“(…) through His living Body, the Church, He still brings this healing into our lives.”<sup>82</sup>

Te Burrswood wordt deze gemeente gevormd door de gemeenschap van werkenden en van patiënten en gasten.

#### **4.4 Samenvatting context/concepten; beantwoording deelvraag 1 en 2**

Het lijkt ons zinvol, alvorens over te gaan tot de beschrijving van Burrswoods pastorale werkwijzen, de tot nu toe vergaarde gegevens samen te vatten en te evalueren.

Vanwege de reeds eerder vermelde samenhang tussen de contextuele factoren en de pastoraal-theologische concepten behandelen we in de nu volgende samenvatting beide tezamen. We geven beknopt de inhoud van de vier contextuele karakteristieken weer, die Burrswood o.i. een unieke positie verlenen in de wereld van de institutionele gezondheidszorg, en vermelden bij deze punten de eventuele overeenkomstige pastoraal-theologische denkbeelden. Daarmee beantwoorden we de deelvragen 1 en 2, zoals verwoord aan het begin van dit hoofdstuk.

##### *1. De holistische visie*

Handelend vanuit Dorothy Kerins drievoudige opdracht om te helen, te vertroosten en geloof te schenken en vanuit een daaraan gelieerde meerdimensionele mensvisie, werkt een zorgteam van (para)medische en pastorale beroepsgroepen op overlappende wijze interdisciplinair samen, ingebed in het grotere geheel van Burrswoods werkgemeenschap.

De pastores bezien op grond van het evangelie de mens eveneens als meerdimensionele eenheid en beschouwen de (geloofs)gemeenschap als draagster van het helend pastoraat.

##### *2. De christocentrische gerichtheid*

Vanuit het geloof, dat genezing een gave van God door Christus is, zien de beroepskrachten zichzelf als kanalen van diens liefde en stellen zij Christus in hun handelen centraal. De patiëntgerichte houding van het personeel,

---

<sup>82</sup> Informatieblad *The Church of Christ the Healer*.

waarbij ernaar gestreefd wordt Christus in de patiënt te dienen, kan een uiting genoemd worden van dezelfde oriëntatie op Christus.

De pastores kennen een christocentrische genezingstheologie, waarbij in Christus God zijn gevallen schepping reddend tegemoet treedt.

### *3. De aandacht voor het mysterie van het lijden*

Genezing is voor Burrswood meer dan (lichamelijk) herstel. Wanneer lijden niet wordt opgeheven, wordt met de patiënt/gast verkend, hoe het blijvende lijden een zinvolle plaats kan krijgen in het leven van de betrokkene.

De pastores belijden in dit verband God als de op het leed van mensen betrokken, maar tegelijk soevereine Heer en erkennen op grond van de spanning tussen het 'reeds' en het 'nog niet' in de komst van het Koninkrijk de realiteit van het blijvende lijden.

### *4. Het belang dat gehecht wordt aan stilte en schoonheid*

De te Burrswood geboden zorg wordt verleend in een niet-klinische behuizing, die gesitueerd is in een landschappelijk aantrekkelijke omgeving en vele patiënten/gasten een sfeer van vrede doet ervaren.

De pastores belijden tenslotte de *werking en leiding van de Heilige Geest* in hun pastorale handelen. Dit punt vormt de overgang naar de pastorale werkwijzen, die verderop in dit hoofdstuk besproken zullen worden.

## **4.5 Evaluatie context/concepten**

Eerst gaan we nu over tot de evaluatie van Burrswoods context en de pastoraal-theologische concepten. De contextuele factoren en theologische concepten worden ook hier tezamen behandeld.

### *4.5.1 De positieve waardering*

Uit ons verkennend onderzoek naar de door de patiënten ervaren context (4.2.7), blijkt dat het verblijf te Burrswood door de patiënten over het algemeen zeer hoog wordt gewaardeerd. Eenzelfde waardering komen we tegen in allerlei passages in de literatuur rond Burrswood, voor een deel beschreven door 'objectieve' anderen (bv. Monica Furlong), voor een deel afkomstig van Burrswood zelf (en daardoor mogelijk minder objectief: minder positieve ervaringen zouden minder makkelijk naar buiten kunnen worden gebracht).

In de zeer positieve waardering van Burrswood die we tegenkwamen zal zeker een rol spelen, dat men zich binnen de Engelse cultuur over het algemeen liefst hoffelijk en waardierend uitdrukt. Ook andere factoren kunnen een rol spelen, bijvoorbeeld de angst, die we bij één van de

geïnterviewde patiënten opmerkten, om bij het uitspreken van een negatief oordeel over bepaalde aspecten van Burrswood “de Heer te kwetsen”, daar de betreffende patiënte haar verblijf te Burrswood als een gave van Hem beschouwde.

Zelfs met verrekening van deze en dergelijke factoren is de waardering voor Burrswood naar onze mening nog zeer hoog. Het lijkt ons aannemelijk, dat de te Burrswood gewaardeerde formule van een patiëntgerichte houding (4.2.7.1a), een bewust leven en handelen van de werkgemeenschap vanuit de bronnen van het christelijk geloof (4.2.7.1b), een aantrekkelijke, niet-klinische entourage (4.2.7.2) en een principiële aandacht voor de verschillende dimensies van het mens-zijn, aangeboden door een interdisciplinair zorgteam (4.2.7.3), een meer dan gewone uitwerking op het welzijn van patiënten en gasten heeft. Alleen nader onderzoek, met een kwantificeerbaar welzijnsbegrip en een vergelijkbare controlegroep patiënten elders, zou hier meer gegrond uitsluitel kunnen geven. Een en ander valt echter buiten het bestek van ons onderzoek, dat zich primair richt op de context, de concepten en de methoden van de dienst der genezing te Burrswood en op hetgeen daaruit te leren valt voor het Nederlandse instituutspastoraat.

#### *4.5.2 Een bijzondere combinatie*

Burrswood neemt door de combinatie van zijn holistische visie, christocentrische gerichtheid, ruimte voor het mysterie van het blijvende lijden<sup>83</sup> en aandacht voor het belang van stilte en schoonheid een bijzondere positie in kerk en maatschappij in, zeker tegen de achtergrond van de Nederlandse situatie.

Waar in Nederland de gevestigde Christus-belijdende kerken (en de instituutspastores die tot deze kerken behoren) hun helende opdracht veelal uit het oog hebben verloren en aan de andere kant New Age-groepen met een vaag en onpersoonlijk Christusbesef de leegte opvullen door heling te zoeken vanuit holistisch/pankosmistisch perspectief (vgl. 1.2), weet Burrswood in het spoor van de oude kerk<sup>84</sup> geloof in de persoon van Christus te verbinden aan aandacht voor de genezing van de hele mens.

---

<sup>83</sup> Zoals opgemerkt in 4.2.7 hebben we de factor ‘aandacht voor het lijden’, die samen met de andere factoren o.i. het unieke van Burrswood uitmaakt, in de waardering van patiënten en gasten niet kunnen terugvinden. Desalniettemin lijkt ons, juist in de pastorale praktijk van de dienst der genezing, deze factor van groot belang.

<sup>84</sup> Zie voor de plaats van genezing in de christelijke gemeente in de eerste eeuwen na Christus: Frost, *Christian Healing*.

Door de aandacht voor de genezing van de hele mens wordt te Burrswood ernst gemaakt met een diepgaande samenwerking tussen de verschillende instituutdisciplines. Geregeld multidisciplinair overleg, zoals in vele Nederlandse instituten van gezondheidszorg geëxpliciteerd, wordt te Burrswood uitgebreid tot een effectieve, overlappende coöperatie, zoals hierboven beschreven. Toepassing van de interdisciplinaire praktijk van Burrswood op de Nederlandse situatie zou in instellingen van gezondheidszorg zowel de geestelijke verzorging als het medisch handelen kunnen verdiepen.

Met zijn principiële aandacht voor het (blijvende) lijden haalt Burrswood de dienst der genezing weg uit de enge sfeer van de ‘gebedsgenezing’, die in Nederland pastoraal de nodige blunders heeft begaan en kwetsuren heeft achtergelaten (vgl. Parmentier 14vv). Daarmee wordt ook in ons land de mogelijkheid geboden de dienst der genezing een serieuze plaats te geven in de theologische doordenking en pastorale praktijk van gevestigde kerken en instellingen van gezondheidszorg.

Aandacht voor schoonheid en stilte, in combinatie met respect voor privacy en een patiëntgerichte houding, zoals te Burrswood nagestreefd en in praktijk gebracht, staat tenslotte in schril contrast tot de -in combinatie met het eigen ziek- of oudzijn van de patiënt of bewoner- dikwijls als belastend ervaren atmosfeer en werkwijze in vele Nederlandse instellingen van gezondheidszorg<sup>85</sup>. De niet-hospitaliserende atmosfeer en werkwijze van Burrswood zouden als voorbeeld kunnen dienen voor andere instituten van gezondheidszorg.

Daarbij dient wel te worden opgemerkt dat de ‘keerzijde’ die we in 4.2.6.4 bespraken, nl. de eenzijdigheid van de te Burrswood opgenomen patiëntenpopulatie, geen navolging verdient. In de Nederlandse situatie, waar minder privé-ziekenhuizen zijn (vgl. 1.4.1), zal een dergelijke eenzijdigheid minder snel voorkomen (hoewel bij ons het nieuwe zorgstelsel zou kunnen leiden tot ongewenste ontwikkelingen). Het zou o.i. goed zijn als te Burrswood, evenals op andere plaatsen waar naar genezing wordt gezocht, de zorg voor de sociale onderlaag en de aandacht voor structurele ziekmakende factoren in de maatschappij bewust(er) tot speerpunten van beleid zouden worden gemaakt<sup>86</sup>.

De holistische visie, de christocentrische gerichtheid, de ruimte voor het lijden naast genezing en de aandacht voor stilte en schoonheid vormen elementen die het Nederlandse instituutspastoraat kunnen verdiepen en

---

<sup>85</sup> Zie de situatieschetsen in Van de Heuvel, Ten Have, Duijnste, Naafs, Prummel, Prins en Keuls; vgl. Goffman.

<sup>86</sup> Vgl. het rapport *Healing and Wholeness* van de Wereldraad van Kerken: “The theology of health, healing and wholeness calls for cultivation of gospel spirituality that affirms God’s option for the poor and leads us to be in solidarity with all who find themselves involved at the front line in a struggle for liberation from the forces of oppression” (35).

verrijken. We voegen daaraan toe de openheid voor de werking en leiding van de Geest in het heden (zie 4.3.3), een aspect dat zich niet laat onderbrengen onder de genoemde característica, maar dat voor het pastorale handelen te Burrswood van groot belang is en o.i. ook voor het instituutspastoraat elders een belangrijke aanvulling op het gebruikelijke instituutspastoraat zou kunnen betekenen.

Het is echter wel de vraag, of alle behandelde (sub)elementen uit de door Burrswood aangeboden 'cocktail' even belangrijk zijn en of de wezenlijke elementen overal toepasbaar zijn. Een patiëntgerichte houding, een huiselijke entourage en aandacht voor de verschillende dimensies van het mens-zijn, aangeboden door een interdisciplinair zorgteam, lijken ons belangrijke onderdelen die ook elders met vrucht kunnen worden toegepast of uitgebouwd. Een o.i. wezenlijk element als het zoeken van genezing langs (para)medische én pastorale weg -met aandacht voor het blijvende lijden- zou na het wegnemen van de nodige theologische en medische koudwatervrees ook op sommige plaatsen elders met beleid kunnen worden ingevoerd.

Daartoe zal in de Nederlandse situatie wel de nodige samenspraak moeten plaats vinden, niet alleen met evt. collega-pastores, maar -gezien de schijnbare on-verzoenlijkheid van het rationeel-empirische resp. het metafysische paradigma van waaruit door geneeskunde resp. dienst der genezing naar heling wordt gezocht- vooral met vertegenwoordigers van de (para)medische disciplines. In 6.4 gaan we uitgebreid in op de relatie tot de geneeskunde. In 6.7 komt de verhouding met collega-pastores ter sprake.

De o.i. van essentieel belang zijnde gerichtheid op Christus zal in een (Nederlands) instituut voor gezondheidszorg meestal niet die alles-beheersende plaats kunnen krijgen, die zij inneemt te Burrswood, en beperkt moeten blijven tot een kleinere kring van mensen die bij de dienst der genezing betrokken zijn. Het ingebed zijn van een zorgteam in een grotere werkgemeenschap zal eveneens vaak niet die vorm kunnen krijgen die het te Burrswood heeft, hetgeen ons ook niet strikt noodzakelijk lijkt. Van wezenlijk belang lijkt ons wel -ook gezien de plaats die de gemeenschap in de bijbelse traditie inneemt bij het zoeken naar genezing<sup>87</sup>-, dat er in ieder geval *een* gemeenschap bestaat (b.v. een groep van betrokkenen binnen een kerkelijke gemeente, aangevuld met geëngageerde personeelsleden en patiënten), die het genezende werk van een interdisciplinair zorgteam draagt en ondersteunt.

In het slothoofdstuk zullen we verscheidene van de genoemde elementen nader uitwerken met het oog op de Nederlandse situatie.

Eerst staan we nu stil bij de evaluatie van enkele specifieke punten.

---

<sup>87</sup> We zullen daarover uitgebreid spreken in hoofdstuk 5.



#### 4.5.3 Het meerdimensionele mensbeeld

Het meerdimensionele mensbeeld, zoals dat te Burrswood gebezigd wordt, doet recht aan de verwevenheid van de verschillende lagen van het menselijk bestaan. De aandacht die in de afgelopen decennia in de geneeskunde is ontstaan voor psychosomatische ziektebeelden, toont aan dat tegenwoordig ook in breder verband deze verwevenheid onderkend wordt<sup>88</sup>.

Ook het nieuwtestamentisch getuigenis gaat uit van een meerdimensionaal mensbeeld. Wanneer een van Burrswoods pastores (Clark) schrijft, dat volgens de evangeliën Jezus aan de hele mens genezing en bevrijding schonk in de verschillende dimensies van zijn bestaan (zie 4.3.6), dan heeft hij gelijk. Lichamelijke genezing, vergeving van zonden, bevrijding van gebondenheden en maatschappelijke rehabilitatie komen in het evangelie naast elkaar voor. Voor God is blijkbaar niet alleen de geest belangrijk, maar -gezien de verhalen van genezing en opwekking in evangeliën en Handelingen- ook het lichaam. Voorts nemen we waar, dat de relatie tussen de bevrijdende kracht van het evangelie en wat wij vandaag de dag de 'psyche' noemen concretere vorm heeft gekregen, sinds Agnes Sanford en Ruth Carter Stapleton de mogelijkheid van innerlijke genezing ontdekten.

Het getuigt o.i. echter van een biblicistisch omgaan met de Schrift, wanneer Clark in relatie tot de componenten 'lichaam, ziel en geest' van het te Burrswood gehanteerde mensbeeld schrijft: "Scripture suggests that there are three elements to personhood (1 Thess.5 v23) (...)." <sup>89</sup> Niet alleen kent de Schrift numeriek gezien nog andere indelingen van het menselijk bestaan; we denken aan een indeling in vieren in Mk.12:30 en een indeling in tweeën in 1 Cor.7:34. Maar ook zijn dergelijke in de Schrift voorkomende aanduidingen niet zomaar geschikt voor de opbouw van een moderne antropologie: "[M]uch of Paul's anthropology is inevitably strange to modern self-perception. The danger here is worth noting: that we will come to Paul with our own (...) presuppositions about how the person is constituted and read them into what Paul says" (Dunn 53). Bovendien gaat het in 1 Thes. 5 überhaupt niet om het aanreiken van een (trichotoom) mensbeeld, maar om een bede om volkomen heiliging van heel de mens met het oog op de aanstaande parousie: "Paul is not analysing the nature of man, but uttering a fervent prayer that the entire man be preserved." <sup>90</sup> Wanneer

---

<sup>88</sup> Vgl. Heitink, *Hulpverlening* 84vv.

<sup>89</sup> *Burrswood News* 31, December 1998, 6. Te Burrswood wordt overigens ook een indeling in vier of vijf componenten gehanteerd (zie 4.2.3.4 en 4.3.6).

<sup>90</sup> Morris 111. 'Geest' en 'ziel' zijn hier waarschijnlijk niet te onderscheiden pleroforisch gebruikte uitdrukkingen ter aanduiding van het innerlijke leven van de mens (Ridderbos, *Paulus* 128v). Vgl. ook 1 Thes.3:13, waar in dezelfde context van

pastor Clark de elementen van zijn trichotome mensbeeld in hun onderlinge samenhang vervolgens ook nog vergelijkt met de Drieëenheid (“Maybe they are as intrinsically and mysteriously interwoven into one as our Trinity God”<sup>91</sup>), dan vergelijkt hij o.i. ongelijkwaardige grootheden, waarmee noch aan het geheimenis van de Drieëenheid, noch aan het karakter van het samenspel aan gelaagdheden in het menselijk bestaan recht gedaan wordt. Desalniettemin lijkt ons Burrowswoods inzet bij een meerdimensioneel mensbeeld en de daaraan gerelateerde intensieve samenwerking tussen de verschillende disciplines van groot belang bij het zoeken van heling in de breedste zin des woords voor de mens zoals wij die vandaag de dag kennen.

#### 4.5.4 De christocentrische gerichtheid

Burrowswood wil in zijn verwachting en zijn functioneren een op Christus gerichte organisatie zijn. Ook de pastores zijn christocentrisch in hun (genezings)theologie.

Daarmee begeeft men zich in het spoor van het Nieuwe Testament, dat eveneens christocentrisch van karakter te noemen is.

Tegen de achtergrond van het Nieuwe Testament kan gezegd worden, dat Gods heil (inclusief genezing) wordt bemiddeld door Christus als de van God gezonden Verlosser (Jh.3:16; Hd.4:10vv; Rom.8:32; Gal.4:4v; 1 Pt.1:18-21; 1 Jh.4:10, 5:11v; Op.5:8vv). Christus is dan ook het centrum van de apostolische verkondiging: de apostel Paulus b.v. heeft “niet besloten iets te weten onder u dan Jezus Christus en die gekruisigd” (1 Cor.2:2). De gemeente ontvangt uit genade haar heil “in Christus Jezus, die ons van God is geworden wijsheid: rechtvaardigheid, heiliging en verlossing” (1 Cor.1:30).

We wijzen in dit verband op de belangrijke plaats die de idee van het ‘begrepen’ of ‘geïncorporeerd zijn’ van de gelovigen in hun Heer inneemt bij m.n. Paulus en Johannes.

Het paulinische ‘in Christus’, dat Christus aan kan duiden als instrument of concentratiepunt (‘sfeer’) van Gods heilshandelen of kan wijzen naar de heilspositie die de gelovigen (hebben) ontvangen in verbondenheid met hun Heer, is hiervan een frequent voorkomende expressie<sup>92</sup>. Hun handelen moet dan ook

---

de aanstaande parousie op parallelle wijze wordt gesproken over de versterking en heiliging van “uw harten”.

<sup>91</sup> *Burrowswood News* 31, December 1998, 6.

<sup>92</sup> Zie bv. de Efezebrief (over de betekenis van ‘in Christus’ in Efeziërs zie O’Brien, *Ephesians* 97v, noot 49); zie voorts Smedes. Dunn vult bij zijn bespreking van de paulinische combinaties ‘in Christus’ en ‘in de Heer’ de hierboven genoemde mogelijkheden, het objectieve van het ‘in Christus’ tot stand gekomen of komende heil en het subjectieve van het ‘zijn in Christus’, aan met een derde bij Paulus voorkomende mogelijkheid, nl. het gebruik van de genoemde combinaties in relatie tot een activiteit van de apostel (bv. 2 Kor.2:17) of een door hem gegeven aansporing (bv. 2 Thes.3:12), al dan niet om daaraan meer gezag te verlenen. Dunn

gestempeld zijn door hun betrokkenheid op Hem: “Al wat gij doet met woord of werk, doet het alles in de naam van de Heer Jezus, God de Vader dankend door Hem” (Col.3:17).

We denken eveneens aan het johanneïsche schema ‘Ik/de mijne’, ‘Ik/u’, ‘Ik/zij’, ‘mijn/uw’ (Jh.10:14v; 14:2b,3; 17:19,24; 20:17), dat de nauwe verbondenheid aangeeft tussen persoon en werk van Christus enerzijds en het heil van de zijnen anderzijds. De voor Johannes kenmerkende imperatief “blijft in Mij” (zie bv. Jh.15:1-10) bepaalt de leerlingen bij het belang van een leven in gehoorzaamheid aan Christus als de Bron van hun bestaan<sup>93</sup>.

Burrowswood is in zijn denken en handelen christocentrisch, maar niet christomonistisch (zie noot 73). Ook in het bijbels-theologisch denken is de gerichtheid op Christus niet los te zien van betrokkenheid op de Vader en op de Geest: wat de Zoon doet, gaat van de Vader uit en is tot diens eer, de vrucht daarvan wordt aan de gelovigen toegepast door de Heilige Geest (zie bv. Ef.1:3-14). Er blijft naast christocentrisme derhalve ook ruimte voor het spreken over theo- en pneumacentrisme<sup>94</sup>.

In de huidige theologie bestaat een tendens om het heil minder centraal te doordenken vanuit de christologie en meer vanuit het werk van de Geest, waarbij het geheim van Jezus niet zozeer wordt gezocht in de incarnatie en de verzoening, als wel in de inwoning van de Geest in zijn bestaan<sup>95</sup>. Deze pneumatologische invalshoek brengt een vaak verwaarloosd aspect van de christologie naar voren, nl. dat Christus, de Gever van de Geest, zelf reeds Drager van de Geest is. Tegelijk echter loopt deze inzet het gevaar te gemakkelijk een pneumatologische continuïteit te benadrukken tussen Christus en zijn volgelingen. Hij honoreert daarmee o.i. onvoldoende het nieuwtestamentische gegeven, dat de Drager van de Geest pas Gever van de Geest (en van het in de gave van de Geest vervatte heil) wordt in de weg van de met zijn incarnatie ingezette zelfovergave tot in de dood en van zijn wederopstanding en hemelvaart (Jh.7:39<sup>96</sup>, 16:7; Hd.2:33; 1 Kor.15:45<sup>97</sup>).

---

merkt op: “Paul’s perception of his whole life as a Christian, its source, its identity, and its responsibilities, could be summed up in these phrases” (399). Paulus’ gebruik van ‘in Christus’ gaat volgens Dunn terug op een min of meer constante ervaring van Christus’ tegenwoordigheid; het is niet eenzijdig te duiden als ‘mystiek’ noch als het tegendeel daarvan.

<sup>93</sup> Vgl. Schnackenburg, *Johannesevangelium*, Dritter Teil, 231-245 (Exkurs 17: ‘Jünger, Gemeinde, Kirche im Johannesevangelium’). Schnackenburg schrijft: “Charakteristisch für das ekklesiale Denken in Joh-Ev ist (...) die enge Bindung der Glaubensgemeinde an Jesus, so daß sie in ihm nicht nur ihren Grund, sondern auch ihr bleibendes Lebenszentrum hat” (240).

<sup>94</sup> Vgl. Wentsel, *De Openbaring, het Verbond en de Apriori’s* 198.

<sup>95</sup> Vgl. Schoonenberg en Dingemans.

<sup>96</sup> In Jh.7:39 (“De Geest was er nog niet, omdat Jezus nog niet verheerlijkt was”) merkt de evangelist op, dat pas na Jezus’ verheerlijking (die bij Johannes wordt ingezet met zijn verhoring aan het kruis) de Geest vrijkomt. Deze verheerlijking kan

#### 4.5.5 Ruimte voor het lijden

In de bezinning op de dienst der genezing blijft het lijden vaak onderbelicht. Een van de sterke punten van Burrswood is o.i., dat het lijden zowel in het (pastorale) handelen als in de (theologische) doordenking alle aandacht krijgt. Daarbij wordt niet de herkomst van het lijden uitvoerig beschreven, noch de plaats van het lijden in Gods bedoelingen met zijn schepping breed uitgemeten. Het lijden is voor Burrswood vóór alles een mysterie, of -zoals anderen het beschreven hebben- “the open wound with which we have to learn to live” (Wright en Smith 112).

Met hun openheid voor het blijvende lijden honoreren Tuckwell en Flagg en Burrswoods pastores ten volle de nieuwtestamentische spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ van het Koninkrijk. In de tijd tussen Jezus’ komst en wederkomst blijft genezing een karakter van voorlopigheid behouden, zodat er naast genezing ook steeds lijden overblijft.

Tegelijk valt ons echter op, hoe weinig er in Burrswoods (theologisch) denken onderscheid wordt gemaakt tussen het lijden door ziekte en handicap (in de meest brede zin des woords) enerzijds en het lijden in de navolging van Christus anderzijds. De kracht van de Geest, die Christus toonde in zijn kruislijden, kan te Burrswood daardoor op één lijn worden gesteld met de steun van de Geest bij het leren leven met (lichamelijke) verliezen en

---

in haar ‘opgaande beweging’ niet los worden gezien van de ‘neergaande beweging’ van Jezus’ vleeswording, zoals in Jh.3:13 duidelijk wordt. “Gelijk voor Hem [Jezus] de kracht van zijn *opvaring naar* de hemel gelegen was in zijn *nederdaling uit* de hemel, 3:13, zo ligt ook in het werk, dat Hij in zijn nederdaling voor hen [zijn discipelen] volbracht heeft, het geheim en de grond van hun delen in zijn gemeenschap met God” (Ridderbos, *Johannes II* 309).

<sup>97</sup> In 1 Kor.15:45 (“de laatste Adam [wordt] een levendmakende Geest”) wordt Jezus gesteld tegenover de eerste mens, die een “levende ziel” werd (zie Gen.2:7); in het licht van de opstanding noemt Paulus Jezus een “levendmakende Geest” (*pneuma zooiopoion*). Terecht betreft Versteeg in zijn *Christus en de Geest* deze laatste woorden op de uitstorting van de Geest als gave van de eindtijd en brengt hij deze uitstorting in verband met de opstanding van de Heer: “(...) zoals het door de schepping van de eerste Adam kwam tot de creatuurlijke mens, zo (werd) door de opstanding van de laatste Adam de Geest geschonken” (92). In 1 Kor.15:45 is de schenking van de Geest geen gevolg van een ‘natuurlijke’ identificatie met de hemelse-pneumatische Adam, zoals Korinthische gnostici beweerden; zij wordt verkregen op geloof in het evangelie van de Opgestane, die de Gekruisigde is: “Omdat in 1 Kor. 15 de Geest geen ‘oer-gegeven’ is, maar een eschatologische grootheid, is een ‘natuurhaft’ spreken over de Geest in 1 Kor. 15 volkomen afwezig. (...) In 1 Kor. 15 maakt Paulus immers duidelijk, dat de verlossing voor een mens werkelijkheid wordt door het geloof in de in de prediking van het evangelie verkondigde opgestane Christus, die tegelijk de gekruisigde is (1 Kor. 15,1-8)” (96).

beperkingen (zie 4.2.5). Eveneens kunnen ziekte en ‘kruisdragen’ in één adem worden genoemd (zie 4.3.5). We troffen dit gebrek aan onderscheid reeds eerder aan bij Kerin (zie 3.7.1). Hierdoor worden geestelijke ‘overlevingsstrategieën’, die in het Nieuwe Testament betrekking hebben op het lijden omwille van het evangelie, zonder enig voorbehoud betrokken op het lijden ten gevolge van ziekte en zeer. In het Nieuwe Testament liggen deze zaken o.i. anders. De aanwezigheid van de Geest kan inderdaad ervaarbaar worden in ons lijden, overeenkomstig de belofte die Jezus zijn leerlingen gegeven heeft (Mk.13:11par), maar dat lijden is primair het lijden t.g.v. vervolgingen om Jezus’ wil. De kracht die wordt ervaren in menselijke zwakheid is in het Nieuwe Testament meestal gerelateerd aan situaties van verdrukking omwille van het evangelie.

Wanneer Paulus schrijft: “Wij hebben deze schat [nl. van de kennis van Gods heerlijkheid zoals geopenbaard in het evangelie van Christus] in aarden vaten, zodat de kracht die alles te boven gaat, van God is en niet van ons: in alles zijn wij in de druk, doch niet in het nauw (...), te allen tijde het sterven van Jezus in het lichaam omdragende, opdat ook het leven van Jezus zich in ons lichaam openbare” (2 Kor.4:7-10), dan spreekt hij over ontberingen die een direct gevolg zijn van zijn apostolisch ambt en niet over omstandigheden van ziekte, waarin de kracht van God zich openbaart. Hetzelfde geldt voor bijbelgedeeltes als Fil.3:10v en Fil.4:11-13, waarin Gods kracht in Paulus’ zwakheid openbaar wordt. Alleen in 2 Kor.12:9 (“Mijn genade is u genoeg, want de kracht openbaart zich eerst ten volle in zwakheid”) lijkt sprake te zijn van een lichamelijke kwaal, maar de situatie waarin deze kwaal optreedt is zo specifiek<sup>98</sup>, dat er geen algemene conclusies aan verbonden mogen worden.

Het lijkt ons van belang om met Kraan en MacNutt (zie hoofdstuk 2) het onderscheid te blijven maken tussen ziekte enerzijds en lijden als consequentie van de navolging van Jezus anderzijds, mede om te voorkomen dat zieken zich al te gemakkelijk (laten) schikken in een houding van berusting, terwijl in het licht van de komst van het Koninkrijk het zoeken naar genezing eerst komt. Aan de andere kant dient ook gezegd te worden, dat in het Nieuwe Testament, mogelijk mede door de druk van de als zeer aanstaand verwachte parousie (vgl.1 Kor.7:29vv), geen duidelijke theologie van een niet-opgeheven lijden ten gevolge van ziekte te vinden is. Van daaruit valt het wellicht toch, zij het in *tweede* instantie, te verdedigen om, als genezing van ziekte in het hier en nu geen ‘haalbare kaart’ blijkt te zijn, de ondersteunende functie van de Geest in situaties van lijden t.g.v. vervolging ook ‘toe te passen’ op omstandigheden van blijvende ziekte en handicap. In een latere bijbels-theologische reflectie gaan we op deze materie verder in (zie 5.4.2).

Tenslotte houden Tuckwell en Flagg met twee van Burrowswoods pastores in het spoor van Kerin de mogelijkheid open, dat het lijden t.g.v. ziekte een

---

<sup>98</sup> Voor een meer uitvoerige bespreking verwijzen we naar 5.3.7.5d.

deelhebben kan betekenen aan het lijden van Christus. Tuckwell en Flag maken daarbij, duidelijker dan Kerin, onderscheid tussen het lijden van Christus en het onze, maar wat zij precies bedoelen, wordt niet duidelijk. De formulering die zij gebruiken, dat ons lijden “is somehow mysteriously part of the timeless offering of Christ’s suffering” toont dat het concept ‘redemptive suffering’ voor hen met name een mysterie is. Voor de evaluatie van dit concept verwijzen we naar wat we daarover schreven in 3.7.1.

#### **4.6 Methoden binnen de dienst der genezing**

Het uitoefenen van de werkwijzen, die in het pastoraat gebruikt worden, staat niet los van de houding, waarmee deze werkwijzen in praktijk worden gebracht.

In het nu volgende geven we eerst aandacht aan de werkhouding, waarna vervolgens de werkwijzen ter sprake komen.

##### *4.6.1 Werkhouding*

In het vraaggesprek met Burrswoods pastores tijdens ons tweede praktijkonderzoek hebben we ook enkele vragen opgenomen die betrekking hebben op de pastorale werkhouding (zie het appendix bij dit hoofdstuk). Burrswoods pastores noemen als belangrijkste karakteristieken van hun werkhouding de volgende elementen:

- aanvaarding van, liefde/respect voor de patiënt;
- ruimte voor diens vrije keuze;
- besef van gelijkwaardigheid in kwetsbaarheid tussen pastor en patiënt;
- een luisterende houding.

Elementen van het zgn. ‘therapeutisch gesprek’, zoals onvoorwaardelijke aanvaarding van de gesprekspartner en empathisch luisteren<sup>99</sup>, spelen in het werk van Burrswoods pastores een duidelijke rol. Gesteld kan worden, dat het pastoraat in Burrswood zijn basis vindt in de grondregels voor het pastorale handelen. De hierna te bespreken werkwijzen maken deze grondregels niet ongedaan, maar bouwen erop voort.

##### *4.6.2 Werkwijzen*

Burrswoods pastores benadrukken, dat niet de keuze van een bepaalde werkwijze het belangrijkste is. Het gaat in hun pastoraat uiteindelijk erom, dat God kan ‘doorbreken’ in een bepaalde situatie. Hij kan daartoe op creatieve wijze allerlei methodes gebruiken en op vele manieren tot mensen spreken: “He [God] does this in so many ways because he always meets the

---

<sup>99</sup> Vgl. Heitink, *Pastorale zorg* 234v.

individual” en: “We try to follow the Holy Spirit’s very individual teaching, which matches the form of ministry to each person.”<sup>100</sup>

Desalniettemin is te Burrswood een aantal pastorale werkwijzen te onderscheiden. Blijkens de vraaggesprekken met de pastores beslaan deze werkwijzen een breed spectrum: methoden van algemeen-pastorale aard worden genoemd, sacramentele middelen die terug te voeren zijn tot de katholieke traditie, methoden die voortkomen uit kringen van de Pinksterbeweging en niet-traditionele ‘tekenen’ als het plaatsen van een met emoties beladen voorwerp aan de voet van een kruis.

Zoals een van de pastores het verwoordt: “I do appreciate the value of all the circles: all the gifts that God has given us: the ones we learnt from Rome, from the Pentecostals, from the Evangelicals, in other words from the whole body of Christ” (PasIII,9a).

In de lijn van de hierboven gegeven indeling hebben we, gebruikmakend van de gegevens uit de beide praktijkonderzoeken, de gehanteerde werkwijzen in de volgende rubrieken onderverdeeld: algemeen pastoraal, charismatisch, sacramenteel, liturgisch, gerelateerd aan de interdisciplinaire wijze van werken, en creatief/niet-traditioneel<sup>101</sup>:

- *algemeen-pastoraal*: gesprek, luisteren naar de patiënt, gebruiken van counseling-vaardigheden, aanraking, gebruik van bijbelse parallellen, gebed;
- *charismatisch*: luisteren naar God, bidden om wijsheid, openstaan voor de leiding en de gaven van de Geest, gebed om innerlijke genezing, gebed om ‘genezing van de stamboom’, gebed om lichamelijke genezing, handoplegging; gebed om bevrijding/exorcisme;
- *sacramenteel*: eucharistie, ‘eucharistie van de wederopstanding’, biecht en absolutie, zalving;
- *liturgisch*: eucharistievieringen, genezingsdiensten, dagsluitingen;
- *gerelateerd aan de interdisciplinaire wijze van werken*: luisteren naar, ondersteunen van en raadgeven aan andere teamleden; bidden met of voor andere teamleden; gebed om innerlijke genezing, handoplegging of zalving samen met ander teamlid; gebed om bevrijding na interdisciplinair overleg;
- *creatief/niet-traditioneel*: achterlaten van een persoonlijke brief aan de voet van een kruis, plaatsen van een met tranen doordrenkt zakdoekje bij een doornenkroon etc.

---

<sup>100</sup> Pastor Clark in *Burrswood News* 36, Spring 2000, 2v.

<sup>101</sup> Hoewel deze indeling geen haarscherp onderscheid aanbrengt (sommige werkwijzen zijn onder te brengen onder meer dan één rubriek), doet zij o.i. recht aan de veelsoortige methodiek die te Burrswood wordt toegepast.

Van de genoemde werkwijzen bespreken we hieronder alleen die, welke o.i. een directe relatie hebben met de dienst der genezing zoals beoefend in de karakteristieke constellatie van Burrswood.

#### *4.6.2.1 Luisteren naar God / openheid voor de leiding en de gaven van de Geest*

Burrswoods pastores onderscheiden in het *luisteren* twee niveaus: luisteren naar het verhaal van patiënten en gasten, zodat zij zich begrepen weten en hun gevoelens tot uitdrukking kunnen brengen, en daarnaast het trachten te luisteren naar wat God in een bepaalde situatie zegt.

Een van de pastores omschrijft het wezenlijke van zijn pastorale handelen als volgt: “It’s about listening to people, listening to God, praying for wisdom to know how to unlock the problems, unlock the disease, bring it into the light, allow God’s healing touch” (PasII,11b).

Het element van het luisteren naar Gods leiding houdt o.i. direct verband met Burrswoods intentie om in al zijn doen en laten afgestemd te zijn op Gods wil (zie 4.2.4). Reeds bij Kerin kwamen wij deze luisterhouding tegen (zie 3.5.1).

De openheid voor de leiding van Gods Geest varieert bij Burrswoods pastores van het ‘opvangen’ van een directief spreken, dat als van God afkomstig wordt verstaan, tot het zich geleid voelen in een pastoraal gesprek bepaalde dingen te zeggen. Van het eerste geeft een van de pastores een illustratie. Hij beschrijft daarbij, hoe de gegeven leiding soms tegen de eigen traditie in kan gaan:

De betreffende pastor is afkomstig uit de Pinksterbeweging en als zodanig vertrouwd met het ‘spreken van God’ in het heden; hij heeft van huis uit een zekere afkeer van bepaalde rituelen uit andere kerkgenootschappen. De betreffende pastoraal is in het verleden ritueel misbruikt<sup>102</sup> geweest:

“In my church we don’t use things like holy water. (...) But in a prayer time with a counsellor here in Burrswood in praying for a person whose life was very messed up (...), in a time of ministry at one of the chapels here, we had been praying traditionally for God to cut her off, to cleanse her, because she felt quite polluted by things that had happened to her. Almost at the end of that time God said to me, I felt the Holy Spirit said to me: ‘Use the holy water.’ And I said: ‘Lord, I don’t know how to use holy water.’ And he said: ‘Use the holy water.’ And I said: ‘You mean the oil.’ And he said: ‘No. I mean the water.’ So I said: ‘Lord, it is not in my tradition to use holy water.’ And he said to me: ‘What’s your tradition got to do with it?’ So we used the water and in the end, to cut a long story short, we poured the water into our hands, because God told me to use *all* the water; not sprinkle it, the *whole* jug, quite a small jug, but *all* of it, in the end we poured it into her hands and as soon as it was poured into her hands she was like as if she had a shower all

---

<sup>102</sup> De pastor spreekt in het onderhavige gesprek over “ritual abuse associated with freemasonry”, maar licht dit niet verder toe.



over her body. And she told me afterwards: that in that moment she felt a great rush of cleansing air actually flood through the chapel, through her. And she said she had not felt so clean for years” (PasB,5b).

Het verzet van de betrokken pastor doet denken aan het protest van Petrus in Handelingen 10:14. Dat de door hem ontvangen aanwijzing tegen zijn innerlijke overtuiging indruist, maakt het waarschijnlijk, dat het hier om authentiek profetisch spreken gaat.

Over het tweede, het zich geleid voelen in een pastoraal gesprek bepaalde dingen te zeggen, spreekt een andere pastor. Hij ziet geen gezichten en hoort geen woorden ‘van boven’, maar geeft soms adviezen of doet suggesties, waarvan hij later hoort dat ze zeer geholpen hebben.

Ervaring en leiding van de Geest vindt volgens de pastores met name plaats in de (biddende) geloofsgemeenschap.

*Gaven van de Geest* die openbaar worden in het gebed, kunnen helpen om te bidden en te spreken naar Gods bedoelingen:

“As Jesus said: ‘I only do what I see the Father doing’, many of the gifts of the Spirit are putting us in tune to knowing what the Father is doing and what the Father’s will is, so that we can better pray according to his will and speak out his word into the situation, maybe a word of knowledge that stops somebody short and enables them to see a new part of the truth about themselves, which can be a healing moment in itself” (PasII,4d).

Als Geestesgaven werkzaam in hun eigen bediening noemen twee van Burrswoods pastores spreken in tongen, onderscheiding en profetie. Zij zijn terughoudend zichzelf de gave der genezing toe te dichten: de dienst der genezing is eerder een zaak van gehoorzaamheid en zich op een bepaald moment laten gebruiken als kanaal in Gods dienst dan van het uitoefenen van een vaste gave. Een derde pastor geeft aan zelf geen specifieke Geestesgaven te ‘bezitten’. Hij beschouwt de vruchten van de Geest als belangrijker dan de gaven.

#### *4.6.2.2 Gebed om genezing*

Tuckwell en Flagg maken in hun *A Question of Healing* (10v) onderscheid tussen een viertal vormen van gebed om genezing:

*-soaking prayer*: “in soaking prayer simply hold your sick friend into the love of Jesus”; dit gebed is meestal een gebed van stilte: “the emphasis is on the love and grace of Jesus soaking into the one who is held into him (...)”; op deze wijze kan verhoudingsgewijs lang gebeden worden;

- *gut prayer*: een gebed van empathisch invoelen<sup>103</sup>, waarbij men zich voor Gods aangezicht “in andermans schoenen plaatst”<sup>104</sup>; dikwijls in stilte, soms gepaard gaande met zuchten en wenen;
- *‘on the altar’ prayer*: gebed van loslating; degene voor wie wordt gebeden, wordt neergelegd “op het altaar van Gods liefde” en zo overgegeven aan Gods volmaakte wil;
- *prayers of affirmation and authority*: het binden van een ziekte of geest van zwakheid in de naam van Jezus.

We menen in de eerste drie vormen van gebed de erfenis van Kerin te zien, die degenen voor wie zij bad in stilte ophief tot God of Jezus, soms herhaaldelijk gedurende een bepaalde tijd (zie 3.4.4 en 3.5.4). In het “overgeven aan Gods volmaakte wil” uit de toelichting bij de derde vorm van gebed schemert Kerins eigen idioom door. De term ‘soaking prayer’ (‘doordrenkend gebed’) voor de eerste vorm van gebed is ontleend aan MacNutt (zie 2.5.13.2).

Burrowswoods pastores bidden waar het nodig en zinvol lijkt, zowel in het privé-contact met patiënten en gasten als tijdens de (genezings)diensten. Hun gebed om genezing kan algemeen zijn (uitgesproken in algemene termen die betrekking hebben op lichamelijke en innerlijke heling, b.v. tijdens genezingsdiensten<sup>105</sup>), of meer specifiek:

“In the close pastoral relationship, particularly with people who are patients and guests here, when we have had pastoral interviews with them, we are sometimes well aware that there is something very deep in the memories that is troubling them or it is some physical thing or the results of some accident. So we can pray explicitly for those and about those. In praying in that way I think we pray not just for the totality of the healing, but we notice that sometimes it occurs that there is intermediate help and healing. (...) I think it is quite appropriate to pray that people, within the context of what is happening to them totally, should be relieved of pain or that there should be reconciliation with the husband or a child” (PasC,5a,b).

<sup>103</sup> Het Engelse ‘gut’ betekent hier zoveel als ‘ingewand’. Het bijbelse ‘tot in de ingewanden geraakt zijn’ (in het nieuwtestamentisch Grieks *splangchnizomai*) is een uitdrukking van diepe ontferming; Tuckwell en Flag verwijzen in dit verband naar Fil.1:8.

<sup>104</sup> Vgl. het *Shoe Prayer* van de Linns (2.6.14).

<sup>105</sup> Voor innerlijke genezing: zie beneden. Tijdens onze eigen participatie in de diensten van voorbede en handoplegging gebruikten we meestal de volgende algemene woorden, die teruggaan op George Bennett (zie 2.3.10,2):

“The healing mercies of the risen Lord, Jesus Christ,  
who is present here, with us now,  
enter into your soul, your mind, your body,  
and heal you from all that harms you,  
and give you his peace.”

Soms heeft het gebed een voorlopig karakter, dat moet worden aangevuld met voortgaand en meer gericht gebed op een later tijdstip:

“Sometimes it’s a question of holding prayer. Very often with somebody I will say: ‘Well, there is a lot more we need to understand before we know how to pray to the heart of this matter. But we now will pray about what we already understand and pray for the Holy Spirit to guide us (...) to have that understanding of where to focus our prayer and our concern’” (PasC,5a,b).

Op het altaar in de kerk van Christ the Healer ligt een voorbedenboek, dat de namen bevat van degenen voor wie voorbede is gevraagd. Dagelijks worden deze namen aan God opgedragen. Bovendien wordt er gebeden voor elke patiënt en gast die naar Burrswood komt: vrijwilligers (dikwijls oud-patiënten) en leden van de ‘Fellowship of the International Friends of Burrswood’ bidden voor elke kamer in ziekenhuis en gastenverblijf<sup>106</sup>.

#### *4.6.2.3 Gebed om innerlijke genezing*

In hun bespreking van ‘innerlijke genezing’ schrijven Tuckwell en Flagg (65-71) over de onderlinge wisselwerking tussen onze lichamelijke conditie en onze emotionele/spirituele pijn. Lichamelijke symptomen zijn soms uitdrukking van innerlijke pijn. Innerlijke genezing of genezing der herinneringen, een concept ontwikkeld in de jaren 60/70 van de vorige eeuw<sup>107</sup>, wordt meestal verbonden met de behoefte om kwetsuren uit het verleden onder ogen te zien en op te lossen. Tuckwell en Flagg beschrijven het als een moderne convergentie van psychologische theorieën en geestelijke ervaring. “Clearly there is not a biblical blueprint for inner healing as such, but this is not to say that the concept is unbiblical. Inner healing is rather about applying the timeless biblical gospel to the inner world of which psychological theories make us more aware” (67). Zij definiëren innerlijke genezing als “giving attention to the pain of that part of our lives which lies somewhere between our sins and our physical ailments” en meer specifiek als “[to] allow the power of his [Jesus’] death and resurrection to touch our internal world” (66v). Als bijbels voorbeeld zou volgens hen kunnen dienen Jh.21:15-17, de drievoudige vraag van Jezus aan Petrus na diens drievoudige verloochening. De oproep uit de evangeliën om te vergeven kan ook met innerlijke genezing in verband worden gebracht.

In het gebed om innerlijke genezing worden volgens de auteurs zonden en verdriet uit het verleden opengelegd voor de reinigende liefde van Christus

---

<sup>106</sup> Het gebed voor de patiënten is in het spoor van Kerin altijd geïntegreerd geweest in Burrswoods wijze van werken. Aubert noemt het gebed voor de patiënten als een van de principes, waarop het werk van Burrswood gebaseerd is (12, 24v, 50).

<sup>107</sup> Tuckwell en Flagg (66) noemen de namen van Agnes Sanford, Anne White, Ruth Carter Stapleton en Francis MacNutt. Vgl. voorts hoofdstuk 2, passim.

en in de tegenwoordigheid van God verwerkt. Het dagelijks gebed, waarin de voorbijgegane dag de revue passeert, heeft al een dergelijke werking. Zelf kan men ook aan zijn innerlijke genezing werken door van tijd tot tijd een lijst te maken van mensen die men wellicht moet vergeven en van opgelopen en aangedane kwetsuren. Men kan deze open stellen voor de kracht en loutering van de Geest en de lijst vervolgens verbranden, wellicht in de nabijheid van iemand anders, die ondersteunt en meebidt.

Tuckwell benadrukt, dat het zoeken naar innerlijke genezing een obsessie kan worden, als degene die om hulp zoekt niet tegelijkertijd iets of liever Iemand vindt om voor te leven, reden waarom het zoeken van innerlijke genezing zijns inziens het beste plaats kan vinden in de context van de eredienst en van een naar buiten gerichte christelijke gemeenschap<sup>108</sup>. Tuckwell en Flagg waarschuwen bovendien ervoor, dat traumatische herinneringen niet zomaar kunnen worden uitgewist door de aanwezigheid van Jezus daarin te claimen. Niet ons verleden kan zomaar veranderen, wel onze houding t.o.v. het verleden, zodat we de genade vinden ermee te leven, hetgeen voor de meeste mensen echter een lang en moeilijk proces is (68).

De auteurs bewandelen hier een interessante eigen weg t.o.v. bijvoorbeeld Agnes Sanford en Ruth Carter Stapleton, die aan de wieg van het gebed om innerlijke genezing hebben gestaan. Bij Sanford en Stapleton (en anderen) verdwijnt de pijn uit de herinnering doordat het verleden zelf in de (verbeelde) aanwezigheid van Jezus op positieve wijze wordt herbeleefd. Bij Tuckwell en Flagg blijft het pijnlijke verleden bestaan, maar wordt de mens in het proces van innerlijke genezing begenadigd om op positieve wijze met dit verleden (en met het heden) om te kunnen gaan. We ontdekten reeds eerder (4.2.5), dat bij hen niet de opheffing van het lijden als zodanig centraal staat, maar veeleer de genade om zich ermee te verzoenen.

Tuckwell en Flagg pleiten ervoor, dat degenen die bidden om innerlijke genezing worden aangevuld door ter zake kundige psychotherapeuten (69).

Ook Burrows pastores geven in de vraaggesprekken aan, dat zij bidden om innerlijke genezing, gewoonlijk samen met de psychotherapeut. De patient wordt meegenomen naar een belastend gebeuren uit het verleden, waarbij Christus gevraagd wordt de verwonde gevoelens te genezen. De gevoelens waarom het gaat worden geuit door te spreken, te schrijven, of gebruik te maken van kunstzinnige uitingsvormen.

Een patiënte beschrijft hoe een verpleegster deze pastorale taak uitoefent en wat de gevolgen ervan zijn: "During my teens I was involved in three different traumas, each of which disturbed me a lot emotionally and had resulted in this nightly, very frightening nightmare. One such repetition took place last year and the night sister, Sandy, tried to calm me down. I remember her asking me if I'd like her to take all

---

<sup>108</sup> In *Healing and Wholeness* 1991 (1), 39.

my trauma/nightmare horrors down to the Oratory for her to put them in the Lord's safekeeping. While Sandy was doing this, my feeling of tearful fear was overcome by the great calm of the Father's love surrounding me - it was rather like floating in a warm mist of comfort. (...) Again I recall a really deep, warm feeling of serenity and peace, and the knowledge that Someone who really cared was in control.”<sup>109</sup>

In de (algemene) praktijk van het bidden om innerlijke genezing wordt dikwijls gebruik gemaakt van geleide fantasie. Een van Burrswoods pastores geeft aan, dat hij daarvan niet vaak gebruik maakt en geleide fantasie liever overlaat aan de psychotherapeuten; een andere pastor deelt mee, dat hij liever zich laat leiden door wat de Geest zegt dan dat hij via geleide fantasie eigen gedachten aan een ander oplegt. In het laatste geval zal de intentie om te komen tot een zo zuiver mogelijke afstemming op de Heer, die in het genezingsproces zijn soevereine gang moet kunnen gaan (zie 4.3.1), een niet onbelangrijke rol spelen<sup>110</sup>.

Een van de pastores deelt tenslotte mee, dat de patiënt te Burrswood wordt aangemoedigd na het gebed om genezing der herinneringen eventueel geschonden relaties met anderen te herstellen.

#### *4.6.2.4 Gebed om genezing van de stamboom*

Van het gebed om innerlijke genezing vormt het gebed om de genezing van de stamboom (“the healing of the family tree”) een bijzondere exponent. Deze vorm van genezing kwam al terloops ter sprake in hoofdstuk 2 bij de bespreking van het gedachtegoed van Morris Maddocks<sup>111</sup>. Een van de pastores legt aan de hand van een voorbeeld uit, waar het bij de genezing van de stamboom om gaat:

“The healing of the family tree does seem to be a significant thing for some people. For instance you hear from somebody that the anger that is welling up within them seems rather uncontrollable. They don't know where it is coming from. As you talk further you find that the mother too had that same sort of anger. And grandmother was noted for her anger. ‘And my child is also very angry.’ It seems that in the same way that physical characters can be passed on genetically, almost the spiritual dimension of genetics can occasionally be involved. So to actually pray for this person to be cut free from negative influences from their past can be a significant thing for them as things seem to have an end” (PasII,9b).

Het gebed om de genezing van de stamboom heeft raakvlakken met innerlijke genezing, omdat het genezing zoekt voor innerlijke vervormingen, die in het verleden (nl. van de familie) hun wortels vinden. Het krijgt raak-

---

<sup>109</sup> Cathy Harris, in *Burrswood News* 51, Summer 2005, 9.

<sup>110</sup> Het onderscheid tussen eigen verbeelding en leiding van ‘boven’ is in verband met innerlijke genezing reeds uitvoerig aan bod gekomen in 2.6.15,2.

<sup>111</sup> De methode en de achterliggende gedachten worden uitvoerig besproken door McAll en door Hampsch.

vlakken met de praktijk van de ‘requiem healing’ (zie beneden bij ‘eucharist of the resurrection’), wanneer ervoor gekozen wordt veronderstelde negatieve invloeden vanuit het voorgeslacht binnen de context van een eucharistieviering ongedaan te maken. Er liggen ook raakvlakken met exorcisme, wanneer het losgemaakt worden van de negatieve invloeden van het familieverleden gepaard gaat met het spreken van een ont-bindend machtswoord in de naam van Jezus.

Tijdens ons tweede praktijkonderzoek vertelde een van Burrswoods pastores ons persoonlijk, dat hij in zijn eigen omgeving bemerkte, hoe bepaalde mensen in hun relatie steeds met elkaar botsten en dat God hem duidelijk maakte, dat deze frictie te maken had met vorige generaties. Na zijn gebed om genezing van de stamboom bleken de betreffende mensen in ieder geval de keuze te kunnen maken om al dan niet met elkaar te botsen en werd hun relatie beter. Hij beschouwt de ‘eucharist of the resurrection’ als een van de manieren om de stamboom te helen. Gebed, gepaard gaande aan het ‘verbreken van banden’ vanuit het voorgeslacht in de naam van Jezus, kan zijn inziens op zich al voldoende zijn.

#### 4.6.2.5 Aanraking en handoplegging

Te Burrswood wordt het belang van de therapeutische aanraking onderstreept: “We believe in touch!” (Tuckwell en Flagg 80). Tegelijk is men terughoudend in het aanraken van patiënten, omdat aan de aanraking ook risico’s verbonden zijn.

Tuckwell en Flagg (73-79) benadrukken het belang van de aanraking in tijden van spanning, wanneer gezondheid en veiligheid worden bedreigd. De aanraking kan liefde en zorg overbrengen, maar ook negatieve gevoelens oproepen, b.v. bij wie seksueel misbruikt is, reden waarom het goed kan zijn toestemming aan de patiënt te vragen om hem/haar te mogen aanraken. Bijzondere, professionele vormen van aanraking, zoals te Burrswood gepraktiseerd, zijn de massage, welke helpen kan innerlijke pijn naar de oppervlakte te brengen, en de handoplegging. Aanraking in één-op-één verhoudingen kan echter leiden tot emotionele overbetrokkenheid over en weer. Tuckwell en Flagg raden in dit verband aan om te letten op de locatie waar de aanraking geschiedt (een hoekje in de kerk is minder bedreigend dan een privé-kamer) en op de samenstelling van het pastorale team (in een team van twee geschiedt de aanraking met minder risico’s). In ieder geval moet de aanraking bij alle betrokkenen als beroepsmatig worden verstaan.

Eenzelfde terughoudendheid spreekt ook uit het informatieblad *Guidelines for pastoral conduct* van Burrswoods pastorale dienst: “There should be no touching by us, without permission, in 1-to-1 situations. Great sensitivity must be used. (...) Watch must be kept for transference or counter-transference arising.”

De handoplegging wordt te Burrswood toegepast zowel in het persoonlijke pastorale contact -vaak met een ander lid van het therapeutisch team tijdens een ‘privé-bediening’ in de kapel- als tijdens de genezingsdiensten. Ook wordt zij volgens de pastores toegepast tijdens de dienst der bevrijding<sup>112</sup>.

Een bijzondere vorm van handoplegging tijdens de genezingsdiensten is de plaatsvervangende handoplegging (“by proxy”), waarbij iemand de handoplegging ontvangt voor een persoon elders die in nood verkeert. Deze vorm wordt bijv. toegepast, wanneer degene die handoplegging zou willen ontvangen, niet lijfelijk aanwezig kan zijn tijdens een genezingsdienst. Tijdens onze tweede praktijkonderzoek constateerden we gedurende eigen deelname aan de handoplegging in de genezingsdiensten, dat o.a. plaatsvervangende voorbede en handoplegging werd gevraagd voor een zieke dochter, voor een lichamelijk misbruikte zuster en voor een recentelijk overleden vriendin.

De handoplegging beschouwen Tuckwell en Flagg als een formele expressie van Gods zegen en genezing. Zij zijn terughoudend m.b.t. de visie, die de handoplegging verbindt met rechtstreeks genezende, uit de handen stromende krachten (de auteurs vermelden geen reden; waarschijnlijk zijn zij beducht voor een verschuiving van het gericht zijn op de persoon van Christus naar concentratie op uitwendige krachten, vgl. 4.2.4.1). De handoplegging is huns inziens “a tangible way of passing on the power and authority of Christ and his church”, reden waarom volgens hen erop moet worden toegezien dat degenen die deze bediening uitoefenen op de juiste wijze gemachtigd zijn<sup>113</sup>. We zien hier een zelfde opvatting als



<sup>112</sup> Anders dan in de bijbelse traditie, waar handoplegging niet wordt vermeld bij exorcisme, zie 5.6.2.2.

<sup>113</sup> 79. Elders beschouwt Tuckwell de handoplegging als uiting van identificatie. Zij staat volgens hem voor de onvoorwaardelijke aanraking van Christus, waardoor de persoon en zijn nood volkomen worden aanvaard, en de liefdevolle aanraking van de gemeente als Lichaam van Christus: “[I]t is as if the hands of the whole congregation or community are with the minister’s hands offering up their love and prayer for the one in need” (*Wholeness and Healing* 1991 (1), 40).

bij Kerin, die zich bij de uitoefening van de handoplegging liet begeleiden door een priester in ambtsgewaad, die, terwijl zij de handen oplegde, haar rechter schouder vasthield (zie 3.5.3).

De waarborg van een kerkelijke machtiging is volgens Tuckwell en Flagg ook vereist, omdat bij de handoplegging over het algemeen het hoofd<sup>114</sup> wordt aangeraakt, hetgeen in het dagelijkse menselijke verkeer als een zeer innige handeling geldt: “It is only such a careful balance of intimacy and authority which can safely cherish what is one of the loveliest gifts within the life of God’s church. This is nothing less than enacting the touch of Christ himself” (79v).

#### 4.6.2.6 Zalving

Over de zalving met olie vertellen Burrswoods pastores het volgende. Binnen de dienst der genezing past een van hen de zalving dikwijls toe bij het vertrek van een patiënt, als een teken van Gods voortgaande genezing. Dezelfde pastor maakt van de zalving gebruik tijdens de dienst der bevrijding. Een andere pastor legt nadruk op het sacramentele karakter van de zalving en op de daarbij passende voorbereiding, waarin de betekenis van het sacrament wordt uitgelegd. De zalving is volgens hem een gewichtig teken van Gods handelen, toe te passen bij een bijzondere behoefte aan concentratie van goddelijke liefde en genade. Soms fungeert de zalving z.i. als een omslagpunt in de nood van mensen.

De zalving wordt te Burrswood gewoonlijk ook gebruikt op het ogenblik van het sterven van een patiënt of spoedig daarna: “This can be regarded as a *sealing* of the physical process. We are saying, ‘You gave him to us, Lord, now we give him back to you’” (*Burrswood - Circle* 31).

Burrswoods pastores verschillen van mening over de vraag of de handoplegging een ander soortelijk gewicht heeft dan de zalving. Twee van de tijdens het tweede praktijkonderzoek geïnterviewde pastores zien geen onderscheid: de één past die handeling toe, die bij de patiënt past (handoplegging, zalving of een ander teken); de ander de handeling waartoe de Geest hem leidt. De derde pastor beschouwt de zalving echter als een sacrament, terwijl hij de handoplegging ziet als een vorm van voorbede, waardoor de eerste een zwaarder gewicht krijgt dan de laatste. Geen van de drie pastores hanteert het soms gemaakte onderscheid ‘zalving voor ernstig

---

<sup>114</sup> Tuckwell en Flagg kiezen ervoor de handen te leggen op het hoofd en niet op het zieke deel van het lichaam, zoals soms gebeurt, omdat huns inziens de gehele mens in het genezingsproces betrokken is (79).



zieken, handoplegging voor minder ernstige gevallen'<sup>115</sup>. Slechts de pastor die de zalving beschouwt als sacrament spreekt uit dat dit onderscheid te Burrswood misschien onbewust gemaakt wordt.

De zalving wordt vaak bediend tijdens een 'privé-bediening' (met patient/gast, pastor en psychotherapeut of arts) in Burrswoods kleine bidkapel. Voor de zalving wordt gewijde zalfolie gebruikt, die op deze plek bewaard wordt. Met het oog op de zalving kent Burrswoods pastorale dienst twee orden van dienst, een in traditionele bewoordingen en een met meer eigentijds woordgebruik, gemaakt door een van Burrswoods pastores zelf. Hieronder geven we een gedeelte uit de traditioneel getoonzette, o.i. theologisch gezien rijkste orde van dienst weer:

*"Dipping the thumb of his right hand in the holy oil, he [the priest] shall anoint the sick person on the brow in the form of a cross, and say:*

N., in the faith of Jesus Christ I anoint thee in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost. Amen.<sup>116</sup>

*Then, laying his hand upon the sick person's head, he shall say:*

As with this oil thy body is outwardly anointed, so may our heavenly Father grant of his goodness that thy soul may inwardly be anointed with the Holy Ghost, who is the Spirit of all strength, comfort, joy and gladness. May the Almighty Lord send to thee release of all thy pains, troubles, and diseases, both in body and mind. May he pardon thee all thy sins and offences, and grant thee strength to serve him truly; through Jesus Christ our Lord. Amen<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Vgl. *Ministry to the Sick, Alternative Services* 28: "Anointing is a sacramental ministry. (...) It should be used more sparingly than the laying on of hands, and is especially appropriate for use when a sick person is at a time of crisis."

<sup>116</sup> De formulering van de woorden "Dipping (...) Amen" is die van *The Administration of Holy Unction and the Laying on of Hands*, welk formulier in 1936 werd geautoriseerd door de anglicaanse 'Convocation' (provinciale synode) van York (Gusmer 108).

<sup>117</sup> De woorden gaan terug op het eerste anglicaanse *Prayer Book* van 1549, dat in zijn *Order for the Visitation of the Sick* nog een rite voor de zalving bevatte, die in de herziening van 1552 op grond van een negatief oordeel van de Duitse Hervormer Martin Bucer is weggelaten (Gusmer 64v, 66, 71v). In latere edities van het *Prayer Book* en (sinds de revisie van 1661/62) in het *Book of Common Prayer* is de rite voor de zalving niet meer teruggekeerd. De hier weergegeven formulering komt uit *The Administration of Holy Unction and the Laying on of Hands*, zoals vermeld in de vorige noot (Gusmer 108). De navolgende zegenwoorden "Unto God's gracious mercy and protection we commit thee" etc. gaan eveneens terug op de *Visitation Office* uit het *Prayer Book* van 1549 (Gusmer 93).

Unto God's gracious mercy and protection we commit thee.  
The Lord bless thee and keep thee.  
The Lord make his face to shine upon thee, and be gracious unto thee.  
The Lord lift up his countenance upon thee, and give thee peace,  
both now and evermore.  
Amen."

Het weergegeven gedeelte verwoordt een aantal voor de zalving o.i. essentiële zaken als innerlijke aanraking met de Heilige Geest (be-tekend door de olie), doorwerking in geest ("soul", "mind") en lichaam, aandacht voor de vergeving der zonden en toespitsing op hernieuwde dienst aan God<sup>118</sup>.

Een bijzonder gebruik van de zalving kwamen we tijdens onze tweede praktijkonderzoek tegen, toen een kort daarvoor nieuw gebouwde vleugel van het ziekenhuis met aanpalende conferentiefaciliteiten tijdens een dagopening van Burrswoods werkgemeenschap door *zalving van de ingangen* aan God werd opgedragen<sup>119</sup>.

We maakten in onze notitieboekje daarvan het volgende verslag: "De zalving heeft twee doelen, legt pastor Fulljames uit: ten eerste dat ieder die door deze ingangen naar binnen gaat, zich gezegend mag weten en mag gaan in de naam van de Heer; ten tweede dat alle kwaad bij de ingangen van het gebouw geweerd mag worden. Na een inleidende gezamenlijke lofzang en gezamenlijk gebed gaan de aanwezigen in drie groepen uiteen (elke groep o.l.v. een pastor). Onze groep o.l.v. pastor Clark gaat naar drie ingangen van 'St. David's Conference Centre'. Bij elke ingang bidt pastor Clark een gebed, waarin de beide genoemde intenties verwoord worden. Vervolgens wordt de betreffende deur op drie plaatsen met zalfolie van een kruisteken voorzien: in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest."

#### 4.6.2.7 Genezingsdiensten

Onder Burrswoods erediensten nemen de genezingsdiensten een bijzondere plaats in. Geïntegreerd in het pastoraat, maar geplaatst binnen een liturgisch kader, fungeren de diensten van handoplegging en voorbede, die drie maal per week gehouden worden<sup>120</sup>. Aparte genezingsdiensten zijn volgens de pastores nodig, omdat de dienst der genezing in het kerkelijk leven en de eredienst is verwaarloosd<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> In 5.6.2.5 gaan we op deze zaken nader in.

<sup>119</sup> Vgl. Ex.29:36, 30:26vv; 40:9vv.

<sup>120</sup> Sinds mei 2005 probeert men bovendien af en toe genezingsdiensten te houden die uitdrukkelijk openstaan voor mensen van buiten Burrswood.

<sup>121</sup> Aldus de informatiefolder *The Healing Service*. Eenzelfde mededeling is te vinden op Burrswoods website.

De van Kerin geërfde sacramentele traditie met haar rustige en serene atmosfeer is in de genezingsdiensten terug te vinden. Tuckwell en Flagg benadrukken het belang van rust en ruimte boven wat zij noemen meer “intense” en “dramatische” benaderingen uit charismatische richting, m.n. voor diegenen die ernstig lijden: “It is our experience that (...) the gentle and predictable ministry of Burrswood, with the life of the Spirit tending to be expressed within a sacramental and liturgical framework, creates a powerful healing ethos for those who come in great suffering.”<sup>122</sup>

Naast het ontvangen van een algemene zegen wordt in Burrswoods genezingsdiensten de mogelijkheid geboden tot uitgebreidere voorbede, o.a. voor innerlijke traumata.

Een bijzondere vorm van interdisciplinaire samenwerking vindt hier plaats, doordat bij de handoplegging en voorbede personeelsleden uit allerlei disciplines en geledingen betrokken worden.

Burrswood kent enkele orden van dienst voor de diensten van handoplegging en voorbede.

1) De *eerste* meer traditionele orde, *An Order of Service for the Laying-on-of-Hands*, die teruggaat op Kerin zelf, is vrijwel identiek aan de orde van de diensten ten tijde van Kerin, zoals beschreven door haar biografen<sup>123</sup>. We geven de belangrijkste punten van deze orde hieronder weer.

Na een korte voorbereiding (met de ‘comfortable words’: “God is our hope and strength...” en het ‘Sursum Corda’), dankzegging voor Gods genezende werk, uitgebreide algemene voorbeden voor allerlei zaken die met genezing te maken hebben (o.a. voor doktoren en verpleegkundigen, predikanten en counselors, en voor hen die verblijven in instellingen van gezondheidszorg) met aansluitend stil gebed en het bidden van het ‘Fellowship Prayer’ (zie 3.5.2) volgt de bijbellezing met eventueel een overweging.

---

<sup>122</sup> 5; vgl. idem 25: “So often when we are really sick we cannot take the praise service where all the ‘healings’ take place.”

<sup>123</sup> Ook een bandopname van een dienst, geleid door Kerin zelf (*From Acorn*, side B), vertoont woordelijke overeenkomsten met deze te Burrswood nog steeds gebruikte orde van dienst.

De eigenlijke ‘genezingssectie’ wordt ingeleid met de lezing van Psalm 91 (met antifoon<sup>124</sup>), schuldbelijdenis<sup>125</sup>, absolutie en het gebed des Heren (dat wordt voorafgegaan door “Lord have mercy” en gevolgd door in beurtspraak gebeden ‘versicles en responses’<sup>126</sup> en een collectagebed<sup>127</sup>).

Een lid van de gemeente spreekt de woorden:

*“God, bless us, and grant that we upon whom Thou dost lay Thine hands may find healing and wholeness, through Jesus Christ our Lord. Amen.”*<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> De antifoon (“O Saviour of the world, who by Thy Cross and precious blood has redeemed us, save us and help us, we humbly beseech Thee, o Lord”) komt reeds voor in de *Order for the Visitation of the Sick* in het eerste anglicaanse *Prayer Book* van 1549 (Gusmer 62, 64).

<sup>125</sup> Toegespitst op de dienst der genezing en als zodanig ingeleid met de woorden: “Anything falling short of the glory of God is sin. In particular, nursing resentments and lack of forgiveness to any who have wronged us, can be powerful blocks to healing (...).”

<sup>126</sup> De ‘versicles en reponses’ (“O Lord, save Thy servants; *who put their trust in Thee*. Send them help from thy holy place; *and evermore mightily defend them*. Help us, o God of our salvation; *and for the glory of Thy Name deliver us, and be merciful to us sinners, for Thy Name’s sake*. Lord hear our prayer; *and let our cry come unto Thee*”) komen uit de *Visitation Order* van het *Prayer Book* van 1549 (Gusmer 113). Ook de volgorde “Lord have mercy”, gebed des Heren, versicles en responses gaat daarop terug (idem 115).

<sup>127</sup> Het collectagebed (“Almighty God, who art the giver of all health, and the aid of them that look to Thee for succour, we call upon Thee for Thy help and goodness mercifully to be showed upon us Thy servants, that being healed of our infirmities, we may give thanks unto Thee in Thy holy Church, and give ourselves into Thy service; through Jesus Christ our Lord. Amen.”) is ontleend aan een rooms-katholiek gebed voor de zieken (Gusmer 93, 166), en nam in de anglicaanse traditie reeds eerder een plaats in in de liturgie van de aanraking door de koning van lijders aan de klierziekte scrofulose (‘Touching for the King’s Evil’) (idem 88vv). Het gebed komt ook voor als gebed tijdens de handoplegging in het anglicaanse *Proposed Prayer Book* van 1927/28 (idem 98). De slotwoorden “and give ourselves into Thy service” zijn waarschijnlijk door Kerin toegevoegd aan de traditionele slotwoorden “give thanks unto Thee in Thy holy Church”.

<sup>128</sup> Het gehele hier geschetste begin van de eigenlijke ‘genezingssectie’ van Kerins orde van dienst, tot en met het gebed gesproken door een lid van de gemeente, vertoont grote overeenkomsten met de *Form for the Laying on of Hands* uit Appendix III van Percy Dearmers *Body and Soul* (399v). Ook het beneden volgende gebed tijdens de handoplegging gaat naar het lijkt op Dearmer terug. Het is zeer waarschijnlijk, dat Kerin Dearmers formulier of een latere reproductie daarvan als voorbeeld heeft gebruikt voor het samenstellen van haar eigen orde van dienst.

Vervolgens bidden de bedienaars voor degenen wier namen geschreven staan in het altaarboek en voor elkaar met de woorden:

*“O blessed Lord, Who hast promised that when two or three are gathered together in Thy name, there Thou art in the midst of them to grant their requests; we come to Thee now, just as we are, and we pray Thee, behold Thy servants, who, kneeling now before Thee, seek Thine aid.*

*We pray Thee, pour upon them the fulness of Thy blessing; abide with them, and never leave them; and according to Thy will, stretch forth Thine hand and touch them, and make them to be witnesses of Thy power, and use them for Thy glory.”*<sup>129</sup>

Gezamenlijk spreken de bedienaars de gebedswoorden:

*“And now, o God, I give myself to Thee.*

*Empty me of all that is not of Thee,  
cleanse me from all unrighteousness,  
and according to Thy Will*

*take my hands and use them for Thy glory. Amen.”*

welke gevolgd worden door de aan het evangelie (Mt.8:8par) ontleende woorden:

*‘Lord, I am not worthy that Thou shouldst come under my roof, but speak the word only, and Thy servants shall be healed.’*

Na het zingen van de hymne “Come Holy Ghost” vindt de handoplegging plaats, eventueel ingeleid met Kerins ‘A Little Way of Prayer’ (zie 3.4.4); tijdens de handoplegging worden algemene woorden “such as these” gebruikt:

*“In the name of God Most High and through His infinite love and power,  
may release from all sickness be given you.*

*In the name of Jesus Christ,  
may the healing power of the Holy Spirit  
make you whole and keep you entire  
to the glory of God the Father. Amen.”*<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> De woorden van dit gebed en het direct hierop volgende werden ten tijde van Kerin door haar zelf uitgesproken (Davidson Ross, *Dorothy* 59v; Arnold, *Dorothy* 171). Op het cassettebandje *Address by Dorothy Kerin-1962*, is te horen, hoe zij beide gebeden na elkaar uitsprekt. Kerin gebruikt echter in plaats van de woorden “according to Thy will”, die in beide hierboven afgedrukte versies voorkomen, de woorden “if it be Thy will”, o.i. daarmee nog duidelijker dan thans in Burrswoods gebeden gebeurt haar afhankelijkheid van Gods soevereine handelen tot uiting brengend. Het tweede gebed sloot zij voor het ‘Amen’ af met het blijkbaar later weggelaten (en dezelfde houding van afhankelijkheid nogmaals benadrukkende) “Be it unto us according to Thy will.”

<sup>130</sup> Over de achtergrond van deze woorden zie 3.5.3, noot 95.

De handoplegging wordt afgesloten met gebed:

*“And now, o Lord, we pray Thee, give us grace to tarry Thy leisure, and to await with hope the fulfilling of Thy promises: ‘For they that wait upon the Lord shall renew their strength.’”*<sup>131</sup>

en met dankzegging en een laatste collectagebed.

Tenslotte wordt de zegen<sup>132</sup> uitgesproken, beaamd met het door voorzanger en gemeente in beurtzang gezongen “Lead me Lord, lead me in Thy righteousness”.

Deze ‘klassieke’ orde is doordrenkt van het gedachtegoed van Kerin: haar nadruk op de betekenis van de geneeskunde naast de dienst der genezing; op de verheerlijking van God en het geschieden van zijn wil; op het rusten in zijn bedoelingen, het “beiden van des Heren tijd”; op het plaatsvinden van de dienst der genezing binnen de context van de kerkelijke gemeente; op de zelfontlediging en het kanaal-zijn van de bedienaars in de handen van God; en op het zoeken van heelheid in algemene zin zonder God eigen wensen of verlangens voor te houden. Voor de bespreking van deze elementen verwijzen we naar hoofdstuk 3.

2) Burrowswoods *tweede* orde voor de diensten van handoplegging en voorbede, *An Alternative Order of Service for the Laying-on-of-hands*, kent ongeveer hetzelfde grondpatroon als de eerste orde. Er is echter gekozen voor andere bewoordingen.

Opvallend verschil is de invoering van een door de gemeente te beantwoorden drievoudige geloofsvraag voorafgaande aan de handoplegging. Verder komt in vergelijking met de eerste orde in de voorbeden om genezing de wereld duidelijker in zicht: “Lord, we bring before you those trapped by poverty, war en famine, all nations in strife and distress, communities divided by prejudice and fear.”

Van Kerins keuzes en bewoordingen zijn alleen het ‘Fellowship Prayer’ overgebleven, welk gebed een plaats heeft gekregen vóór wegzending en zegen, en het in beurtzang gezongen slotlied “Lead me, Lord”.

---

<sup>131</sup> In dit gebed wordt gerefereerd aan Psalm 27:14 (oorspr. 16) in de vertaling van Coverdale en wordt Jesaja 40:31a aangehaald.

<sup>132</sup> De tekst van de zegen is niet nader ingevuld. Kerin zelf placht de volgende woorden te spreken:

“May the eyes of Jesus behold you,  
may the lips of Jesus speak to you,  
may the ears of Jesus be open to your prayers,  
may the hands of Jesus bless and heal you,  
may the feet of Jesus guide you,  
and may the heart of Jesus pour forth His great love upon you, and hide you,  
and keep you in peace and safety, now and evermore. Amen”  
(Davidson Ross, *Dorothy* 62).

Het vaste openingsgebed geven we hier bij wijze van voorbeeld weer, gevolgd door het inhoudelijk parallelle gebed waarmee de handoplegging wordt afgerond:

*“Heavenly Father,*

*your Son*

*commissioned his disciples to heal the sick,*

*and through the Holy Spirit you bestow gifts of healing on his church;*

*hear the prayers we offer in his name and grant your healing to those for whom we intercede and those on whom we lay our hands (and those whom we anoint),*

*that together we may bear witness to the gospel of salvation and the glory of your kingdom;*

*we ask this through the same Jesus Christ our Lord. Amen.*

*Heavenly Father,*

*you sent your Son to proclaim the good news of salvation and to manifest your healing power.*

*Continue your gracious work among us by the power of your Holy Spirit,*

*and grant that we who have received your forgiveness and healing*

*may live your gospel and manifest your kingdom in all that we think and say and do, now and always,*

*through Jesus Christ our Physician and Saviour. Amen.”*

De beide gebeden dragen samen verschillende elementen van een bijbelse genezingstheologie in zich: de komst van Christus tot redding en genezing, de opdracht aan zijn leerlingen om te genezen, de voortzetting van Gods genezende werk in Christus' gemeente door de Geest, uitlopend op een nieuwe levenswandel van de (ex-)zieke en de gemeente als gevolg van het ontvangen van genezing. We komen op deze elementen terug in hoofdstuk 5. De gebeden samen onderstrepen Burrows' christocentrische gerichtheid (zie 4.2.4): het gaat om het werk van God, zoals dat in Christus is geopenbaard en door de Geest in de gemeente van Christus wordt voortgezet. Beide gebeden beginnen en eindigen (als een *inclusio*) dan ook met een verwijzing naar Christus.

3) Naast de rustige, sacramentele traditie van de Anglicaanse Kerk zijn te Burrswood evangelische en charismatische<sup>133</sup> accenten te bespeuren, welke zich vertalen in een proces van liturgische vernieuwing, bedoeld om de diensten toegankelijk te houden voor alle kerkbezoekers.

Het informatieblad *Pastoral Placements at Burrswood* verwoordt het als volgt: “We inherit an Anglo-Catholic tradition which we value, especially using sacramental means in the therapeutic process. At the same time we look for the healing of the Church and we work for the integrating of traditions. We value the evangelical upholding of truth, exposition of Scripture, and emphasis on personal faith. We seek a right charismatic openness to the leading and empowering of the Holy Spirit. A process of renewal is gradually taking place within our worship.”

In het kader van de genoemde vernieuwing functioneert te Burrswood een nieuwere orde voor de diensten van handoplegging en voorbede, getiteld *Worship and Prayer with the Laying on of Hands*<sup>134</sup>. De toon van deze orde van dienst is minder formeel dan in beide hierboven besproken orden.

Het slotgebed, dat we als *pars pro toto* weergeven, luidt als volgt:

*“Eternal God, comfort of the afflicted,  
and healer of the broken,  
we thank you that you have met us at the point of our need.  
Grant that we, who are being made whole,  
may channel your healing love  
to your damaged and broken world,  
in the name of Jesus Christ our Lord. Amen.”*

Om een impressie te geven van het soort dienst waarin deze nieuwe orde functioneert, geven we hieronder de aantekeningen weer, die we tijdens onze tweede praktijkonderzoek maakten na afloop van een dergelijke viering:

“De banken in de kerk staan gedraaid naar de Lady Chapel (zijbeuk), waardoor een intiemere sfeer ontstaat. De kerk is bijna vol. Ik ben zelf kerkganger. De gebruikte (...) orde van dienst is minder vormelijk dan de traditionele (...). Er wordt uitsluitend gezongen uit *Mission Praise*, een zangbundel met over het algemeen

---

<sup>133</sup> In DirII,5 verwijst de (voormalige) directeur naar het brede spectrum aan boeken in de boekwinkel; hij noemt daarbij o.a. de charismatische richting; In PasII,0 maakt een van de pastores, sprekend over zijn kerkelijke afkomst, melding van charismatische invloeden. In PasIII,6b neemt een pastor de behoefte onder het personeel waar aan een vrije, charismatische wijze van vieren. In *Burrswood News* 38, Autumn 2000 wordt melding gemaakt van een (intussen voltooide) herinrichting van de ‘Lady Chapel’ in de kerk van Christ the Healer om tegemoet te komen aan de behoefte aan viering in intieme kring bij diegenen “who in increasing numbers come to us from worship traditions of the Pentecostal or Evangelical persuasion” (4).

<sup>134</sup> De betreffende orde van dienst is ook te vinden in Evans, *Healing Liturgies* 242-245.



vlottere melodieën dan in de *New English Hymnal* [die te Burrswood eveneens gebruikt wordt]. Een fysiotherapeute zingt de gebeden. Aan de handoplegging doen zes mensen mee, drie in de Lady Chapel achter verschillende knielbanken, en drie achter de (vertrouwde) communie-knielbank voor het hoofdaltaar.”

4) Te Burrswood vindt sinds 1999 de dienst van handoplegging en voorbede eenmaal per week geïntegreerd plaats binnen de viering van de eucharistie. De keuze voor een eucharistische context is volgens de pastores ingegeven zowel door de opvatting, dat in de eucharistie de opgestane Heer heilzaam present is, als door de praktische overweging, dat mensen niet tweemaal tijdens een dienst naar voren hoeven te komen. Tijdens ons tweede praktijk-onderzoek namen we als staf lid deel aan deze wijze van viering. Om enig inzicht te geven in de wijze waarop de bedoelde integratie geschiedt, geven we hieronder de aantekeningen weer die we noteerden na afloop van de betreffende dienst:

“Een vrouwelijke ‘lay preacher’ preekt over Mk.16:1-8. De daarop volgende gebeden spreek ik uit. Samen met de ‘lay preacher’ en met een van Burrswoods pastores participeer ik vervolgens in de gecombineerde taken van uitreiking van hostie en wijn, en gebed onder handoplegging. De pastor en ‘lay preacher’ delen resp. hostie en wijn uit, waarna ik met de persoon, die zojuist gecommuniceerd heeft, bid. (...) Eerst gaan we naar de kerkgangers die in een rolstoel zitten. (...) Daarna komen de overige kerkgangers die dat willen naar voren en knielen in op elkaar volgende rijen naast elkaar neer voor de communieknielbank. Wanneer de pastor en ‘lay preacher’ de uitreiking van hostie en wijn van een rij voltooid hebben, bidden ook zij onder handoplegging met degenen die daarop nog wachten, totdat de hele rij bediend is en een nieuwe rij mensen is neergeknield.”

De orde voor deze geïntegreerde dienst van voorbede en handoplegging volgt de klassieke liturgie van de eucharistieviering tot en met het Agnus Dei. Daarna vindt de nodiging plaats tot het ontvangen van de heilige communie en de handoplegging. Ook deze orde van dienst voor de *Healing Ministry within the Eucharist* kenmerkt zich door niet-formele bewoordingen.

#### 4.6.2.8 ‘Eucharist of the resurrection’

Bij de toepassing van de ‘eucharist of the resurrection’ (‘eucharistie van de wederopstanding’; men spreekt ook wel van ‘requiem healing’; zie 2.4.15.5 en 2.6.10) wordt de eucharistieviering gebruikt als helend en verbindend sacrament voor het herstel van een geschonden of onvoltooide relatie tussen de patiënt/gast en een overleden geliefde.

Het kan volgens Burrswoods informanten gaan om een overleden persoon, aan wie alsnog vergeving moet worden geschonken, bijvoorbeeld na misbruik of ernstige onenigheid tijdens diens leven; om een geaborteerd kind, dat alsnog erkend wordt; om een door miskraam gestorven vrucht; om

een broertje of zusje dat gestorven is voor de betreffende pastoraal was geboren; om iemand die door suïcide of moord gestorven is of door een andere tragische oorzaak om het leven is gekomen; om iemand die elders ter wereld is gestorven en begraven zonder dat zijn/haar geliefden daarbij aanwezig konden zijn; om kennissen of vrienden om wie men niet heeft kunnen rouwen ten tijde van hun dood; om een geliefde dode die men niet heeft kunnen loslaten; of om iemand uit het voorgeslacht, die -naar men vermoedt- zich met het occulte heeft beziggehouden<sup>135</sup>.

Wanneer een overleden kind onbenoemd is gebleven, wordt rond de 'eucharistie van de wederopstanding' alsnog tot naamgeving overgegaan. Wanneer tussen de levende(n) en de overledene oud zeer instaat, wordt Christus gebeden om innerlijke genezing. Waar posthuum alsnog vergeving moet worden geschonken of mag worden ontvangen, wordt Jezus, als Heer van levenden en doden, gebeden de betreffende vergeving 'over te brengen'. Waar sprake is van een negatieve binding vanuit het voorgeslacht, wordt die binding in de naam van Christus verbroken (Mitton en Parker, *Requiem* 85vv). "The whole point about requiem is that the living and deceased have come to terms with each other through Christ, and so there can be a letting go of the dead into the hands of God" (Mitton en Parker, *Requiem* 103).

Een gast, die eerder niet toe is gekomen aan het rouwen om gestorven geliefden, beschrijft de gang van zaken te Burrswood als volgt: "Special prayers were added [to the communion service] for me and my departed family. (...) The names of my parents and paternal grandparents were put on the altar. During the service we released those who had died into Jesus' hands, asking Him to be between me and all of them, granting healing to all. This enabled me to be free to relate to them in love, within the Communion of Saints. Michael [the chaplain] also said prayers for the healing of my memories. The nurse read Isaiah 25:6-9 and Michael read John 6:35-40. I sobbed throughout the whole service (...)"<sup>136</sup>

Te Burrswood werkt de pastor in dezen nauw samen met de psychotherapeut. Volgend op een counselingssessie wordt in aanwezigheid van de pastor, de patiënt en de counselor met speciale intentie, m.n. voor de genezing van onverwerkt verdriet of onverwerkte schuldgevoelens, de eucharistie gevierd. In het sacrament worden bevrijding van schuld, hereniging en heling gevonden<sup>137</sup>. Deze 'requiem healing' kan gepaard gaan met biecht en absolutie. Soms wordt zij bezegeld met een zalving, als teken van bevrijding en wijding voor een nieuwe levensperiode:

---

<sup>135</sup> In het laatste geval is men bij het zoeken van genezing of bevrijding eigenlijk bezig met de 'genezing van de stamboom' (zie 4.6.2.4). Wanneer dit zoeken plaats vindt in eucharistische context, spreekt men van 'eucharist of the resurrection'.

<sup>136</sup> Miss J. Bailey in *Burrswood News* 40, April 2001, 3.

<sup>137</sup> De tekenwaarde van het sacrament wordt hierbij onderstreept: "The sacrament is used then as a vehicle, it's a very strong sign: people need signs. The power of the action, the drama gives the message" (PasI,9a).

“We had a man here who had been ostracised by his whole family. There was a need for a real healing of the family rift. Not only with the present but also with the people who had died. So we put their names on the altar, we had a short communion service - I got four nurses who knew this man to share in this act of worship. After he had received communion they laid hands on him, anointed him with oil and prayed in person for each of these people who had rejected him, that they would come to see him in a new light and forgive him. Then I gave him the blessing” (PasIII,12b).

Als theologische vooronderstelling m.b.t. de ‘eucharist of the resurrection’ noemen Burrows (anglicaanse) pastores de mogelijkheid, dat Christus in de eucharistie door de levenden benaderd kan worden voor de doden, omdat Hij als de Opgestane buiten de tijd staat en de Heer van levenden en doden is. Daarbij wordt aangenomen dat de doden in zijn zorg geborgen zijn:

“We are helpless in relation to the person who has died. We can only come to the Lord Jesus Christ. And as we trust that He holds that person in his care, in God’s care - (...) I am generally hoping and praying that they are safe with the Lord, although you may feel that some people died unsaved. (...) I think in the Anglican way, where we tend to be a little vague about that (...), it allows us to come to the Lord Jesus Christ in the eucharist and offer the eucharist on behalf of that person and say: ‘By your wounds we are healed, by your wounds we are reconciled. And Lord, we pray that your wounds on the cross, represented to us in the eucharist, will be effective for this reconciliation between us and them (...). And that they may be safe in your care and in your light. We have not been able to bury them. But we want them, as it were, now to be buried safely with you’”(PasC,8).

Tegelijkertijd klinkt bij sommige van de pastores onzekerheid door m.b.t. de theologische validatie van het betreffende concept, een onzekerheid die wordt ingegeven door het bijbelse verbod de geesten van doden aan te roepen.

Een van de (anglicaanse) pastores verwoordt zijn twijfel aldus: “I still struggle with some of the theology of it. And yet at a few distinct moments it seems to me the very best way of proceeding pastorally and *has* a healing effect” (PasA,8).

Een andere pastor -met pinksterachtergrond-, die de meeste theologische moeite heeft m.b.t. de ‘eucharist of the resurrection’, noemt de alternatieve mogelijkheid van het achteraf houden van een eenvoudige dankdienst voor het leven van de overledene.

We stuiten hier op verschillende tradities: een sacramentele anglicaanse traditie, binnen welke de viering van de ‘eucharist of the resurrection’ een min of meer acceptabele mogelijkheid is, en een evangelicale traditie, waarbij de huiver voor contact met overledenen over de grenzen van de dood heen tot grote terughoudendheid leidt. In de evaluatie aan het einde van dit hoofdstuk komen we op de theologische validatie terug.

Een van de pastores schatte het aantal ‘eucharists of the resurrection’, dat hij de afgelopen vier jaar geleid had, op acht tot tien.

#### 4.6.2.9 Exorcisme

Burrswood is terughoudend in het beoefenen van exorcisme. Zeer incidenteel wordt ertoe overgegaan. Dit gebeurt alleen na interdisciplinair overleg:

“[H]ere we have an interesting example of how there can be a huge overlap between what is happening emotionally, psychologically and spiritually. One of the most important safeguards within this sort of ministry which can go drastically wrong, is that within Burrswood we are operating as a team. So you will have the input -because there is a shared confidentiality of the team- of the doctors and counsellors to try and unravel what is happening” (PasII,9c).

Een van de pastores maakt onderscheid tussen enerzijds mensen die gebonden zijn (hij gebruikt afwisselend de woorden ‘oppressed’ en ‘obsessed’) en anderzijds hen die bezeten zijn (‘possessed’ of ‘infested’). Alleen bij de laatste categorie is volgens hem exorcisme op zijn plaats, maar dan gebonden aan de stricte regels van de bisschoppen van de Anglicaanse Kerk<sup>138</sup>. Hij vertelt dat te Burrswood regelmatig wordt gebeden voor bescherming tegen de machten van het kwaad.

Tijdens onze tweede praktijkonderzoek vertelde een andere pastor -na uitschakeling van het bandopnameapparaat- over een recente toepassing van de dienst der bevrijding. Na uitvoerig overleg met een behandelend arts en psychotherapeut van Burrswood en na overleg met een specialist van het bisdom had hij een gelovige vrouw, die in haar kindertijd tijdens ritueel misbruik was toegewijd aan Satan<sup>139</sup>, als teken van haar toegewijd zijn aan God en Christus drie maal met een kruisteken gezalfd: in de naam van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Op het moment zelf was er een merkbaar effect. Hoe de zalving verder door zou werken, moest nog worden afgewacht. In de afgelopen 4 jaar, vertelde deze pastor, was een dergelijk gebed om bevrijding te Burrswood 2 à 3 maal voorgekomen.

In *A Question of Healing* refereren Tuckwell en Flagg aan de handelwijze van wat zij noemen een “charismatic deliverance ministry”, waar specifieke geesten –nadat zij via een woord van kennis benoemd zijn- worden uitgedreven. De auteurs merken op: “Although this is not our own style, we recognize that some people are helped by it. (...) As with all ‘power’ approaches, it carries the risk that some people are

---

<sup>138</sup> Waarschijnlijk doelt de betreffende pastor op de richtlijnen m.b.t. exorcisme vanuit ‘the House of Bishops’, die in 1975 volgden op het rapport *Exorcism* van een gemengd anglicaans/rooms-katholieke commissie. De richtlijnen luiden als volgt: “It [the ministry of deliverance] should be done in collaboration with the resources of medicine. It should be done in the context of prayer and sacrament. It should be done with the minimum of publicity. It should be done by experienced persons authorized by the diocesan bishop. It should be followed up by continuing pastoral care” (zie Perry 153).

<sup>139</sup> Over (sexueel) misbruik van kinderen binnen het Satanisme zie Perry 72, 80.

left shattered or confused” (57). Hun eigen voorkeur gaat uit naar het traditionele moment van volwassenendoop of confirmatie om verschoond te raken van mogelijke banden met de boze uit het verleden. Gebed om bevrijding, in deze context toegepast, kan in alle rust gezaghebbend zijn. Huns inziens biedt een eenvoudige eucharistieviering de passende omgeving om te bidden voor de reiniging van de stamboom ten einde bevrijd te worden van “generational burdens”. Samenwerking van pastoraat, psychotherapie en geneeskunde, zoals te Burrswood geschiedt, is volgens hen bij het zoeken naar bevrijding van belang (57v).

#### *4.6.2.10 Interdisciplinaire werkwijzen*

De interdisciplinaire samenwerking krijgt, behalve tijdens de genezingsdiensten, zichtbaar gestalte in ‘privé-bedieningen’, dikwijls in Burrswoods kleine bidkapel, waar patiënt, pastor en psychotherapeut of arts samen bidden, al dan niet gevolgd door handoplegging en/of zalving met olie.

Aan een dergelijke samenwerking in teamverband binnen de context van een ‘privé-bediening’ hebben we tijdens ons tweede praktijkonderzoek zelf enkele malen deelgenomen. We geven het observatieverslag weer, dat we maakten van een bediening met handoplegging:

(Mrs. M. is een vrouw van 85 jaar, die herstellende is van een operatie en die zich zeer belast voelt door problemen rond haar aangenomen dochter; zij heeft gedurende haar verblijf te Burrswood al enkele malen contact gehad met mij als pastor en met de psychotherapeute. De beschreven samenwerking met de psychotherapeute is niet alleen professioneel -ieder brengt vanuit eigen professie eigen inzichten in-, maar ook spiritueel -ieder brengt vanuit eigen geestelijke achtergrond de patiënte voor Gods aangezicht.)

“Maandag 14 mei: samen met Mrs. M. en haar psychotherapeute naar de kleine bidkapel gegaan, na eerst persoonlijk met de psychotherapeute over haar situatie te hebben gesproken.

Na een inleidend gesprek vraagt de psychotherapeute in de kapel aan Mrs. M. waarvoor ze zou willen laten bidden. Mrs. M. noemt als gebedsintenties liefde voor haar kinderen, m.n. haar adoptief-dochter, en bescherming tegen verwondingen die van deze dochter uit kunnen gaan.

Ik doe het inleidend gebed, de psychotherapeute de specifieke voorbeden, vervolgens bidt Mrs. M. zelf, daarna leggen we haar samen de handen op, waarbij ik de zegen uitspreek. Ik ervaar een merkbare ‘Aanwezigheid’. Na enige tijd in stilte te hebben doorgebracht laten we tenslotte een ontroerde Mrs. M. in de kapel achter.”

#### *4.6.2.11 Niet-traditionele werkwijzen*

In overeenstemming met het meerdimensionele mensbeeld, dat Burrswoods pastores hanteren, benadrukken zij het werken met creatieve tekens en symbolen, die het (verstandelijk) gebruik van woorden kunnen ondersteunen. Daarbij wordt verwezen naar Jezus, die in zijn bediening ook van tekens en symbolen gebruik maakte:

“In Jesus’ ministry he combines words with actions, with symbols and signs within the healing ministry. They are creative signs (e.g. touching a person, spitting on a person), no rituals or techniques: he treated each person as an individual. In the way that Jesus dealt with individuals, it seems that the Holy Spirit will occasionally point to the creative use of signs and symbols to assist the words. So much of our being in Western culture is devoted to the rational and to the intellect. Here we are talking about body, mind and spirit. So it is no wonder that those signs that help to emphasise and touch hearts rather than just minds are important” (PasII,9a).

Tot Burrswoods symbolische handelingen behoort het plaatsen van een persoonlijke brief aan de voet van het kruis in de bidkapel en het daarop volgende verbranden van het geschrevene:

“When people are in deep pain or trouble or are having problems about forgiving I encourage them to write and bring it in the Oratory Chapel, lay the letter on the altar in front of the crucifix. Sometimes I tell that crucifix comes from Oberammergau. And there is a crown of thorns there. And we will pray and we will say: ‘We offer it to God in Jesus Christ’ and then we imagine with our ordinary human minds the God who suffers. Sometimes in that letter there are things that have to do with people who have already died and have not been able to communicate with them. Then we pray for Christ in the present area to be with the person at the time of their hurting. Sometimes that was about being hurt many years ago. And we can say: God has taken our prayer. And we burn the letter then.”<sup>140</sup>

Een counselor noemt als voorbeeld van het gebruik van christelijke symboliek het neerleggen van een met tranen doorweekt zakdoekje voor de doornenkroon aan de voet van het kruis in de bidkapel. Een patiënt geeft zijn ervaring met dergelijke werkwijzen weer:

“Cath [de counselor] helped me to get in touch with the deep hurt of feeling betrayed by various people. She encouraged me to write ‘letters’ to two of them, and gave me space to weep over the others. The letters were laid on the Oratory Communion Table for a short service, after which they were buried in the Rose Garden. My wet hanky had consecrated water sprinkled on it to represent the tears of Christ mingling with mine. These symbolic acts were both moving and helpful” (*Burrswood - Circle 21*).

---

<sup>140</sup> PasI,2c. Ook door anderen wordt melding gemaakt van de methode van de ‘brief aan de voet van het kruis’ en/of het verbranden ervan. We noemen pastor Clark in *Burrswood News* 36, Spring 2000, 3; Cath Isaaks, voormalige ‘senior counsellor’, in: *Burrswood News* 21, Spring 1996, 4v; en Tuckwell en Flagg (83).

#### 4.6.3 De door de patiënten ervaren werkwijzen

In onze vraaggesprekken met de patiënten hebben we als ‘extra’ enkele vragen opgenomen, die betrekking hebben op het effect van het pastorale handelen op het welzijn en herstel van de patiënten (zie het appendix bij dit hoofdstuk). De antwoorden verschaffen niet meer dan een verkennend beeld van wat Burrswoods pastorale handelen volgens de patiënten aldaar in hen uitwerkt<sup>141</sup>. De eventuele bijdrage van het pastoraat aan het welzijn en herstel van de patiënten staat, juist vanwege het ingebed zijn van de pastorale zorg in de algehele context van Burrswood, niet los van de eerder genoemde contextuele componenten, die de patiënten als positief ervaren (zie 4.2.7); zij kan moeilijk als zelfstandig gegeven uit dit geheel worden ‘losgepeld’.

Met inachtneming van de zojuist genoemde reserves kan het volgende gezegd worden.

Binnen het grotere geheel van Burrswoods context ervaren de meeste patiënten het pastoraat als een bijdrage aan hun welbevinden<sup>142</sup>.

Tegelijk vinden de patiënten het over het algemeen moeilijk eenduidig aan te geven welk aspect van het pastorale optreden hun het meeste goed doet.

De hoeveelheid aandacht en de beschikbaarheid van de pastores in Burrswood worden meermalen als positieve factoren genoemd, zo ook de diversiteit van de persoonlijkheden van de pastores, evenals het feit dat de pastores de patiënten bij name kennen.

Van de werkwijzen<sup>143</sup> blijken in de beleving van de patiënten/gasten m.n. de handoplegging en de zalving (en -minder vaak genoemd- het ontvangen van de communie) een merkbaar effect te hebben. Een gevoel van liefde en

---

<sup>141</sup> In onze verkennende vragen gebruikten we de volgende bewoordingen:

“What does the contact with the chaplain in general mean to you?

Does it contribute to your well-being or recovery (spiritually, emotionally, physically)? If so, what element of the pastoral contact means most to you?

Does the contact with the chaplain give you any relief? If so, in what respect?”

<sup>142</sup> Een onderzoek van het Nederlandse Trimbosinstituut (1998) toont aan dat geestelijke verzorging ook in het (Nederlandse) algemeen ziekenhuis door vele ‘afnemers’ hoog gewaardeerd wordt. Het effect van geestelijke verzorging op het psychisch en lichamelijk welbevinden van patiënten is in Nederland echter nog niet empirisch onderzocht. Onderzoeken in Amerika wijzen uit dat begeleiding door een ziekenhuispastor de opnameduur in het ziekenhuis verkort (zie Bouwer, *Grondslagen* 14; idem, *Kaart* 3).

<sup>143</sup> In de betreffende vragen bestemd voor patiënten/gasten werd een aantal courante werkwijzen genoemd; ook kreeg men de mogelijkheid het genoemde scala zelf aan te vullen (zie het appendix bij dit hoofdstuk).

vrede wordt meermalen als ervaren resultaat genoemd. We geven uit de veelheid van reacties enkele citaten weer:

-“I find the laying on of hands and the anointing very moving and very spiritually uplifting: it’s just that you feel totally surrounded by love, which is quite an overwhelming thing” (PatI,9d).

-“After we prayed and then the communion, I felt so much closer to God, so much in God’s hands, literally. And the communion was a real communion: I mean being with God. I felt God was in control” (PatII,9d).

-“At the laying on of hands you just experience the love of God (...)”; [na handoplegging/zalving:] “Mostly it is a stillness and a peace, you feel quietly about your business afterwards” (PatIII,9d,e).

Het samenspel tussen pastor en psychotherapeut, waarbij de pastor het afgeronde psychotherapeutische proces bezegelt met een zalving, blijkt bij sommige patiënten een bijzonder positief effect te hebben. Een voorbeeld daarvan geeft een patiënte die is opgenomen met M.E.:

“After the anointing and the sharing in the chapel last time, I felt a tremendous sense of relief and healing of past hurts. (...) I’ve been able to tell everything to the counsellor. She was able to shed light on why I was feeling as I was, very clever. (...) I had some quite exhausting sessions with her, there was a lot to be sorted out. The chaplain came - chaplain and counsellor: it all combined. (...) At the end of our conversations I received the anointing. It made me feel very peaceful. I had never had that done to me before. I was surprised how peaceful I was (...)” (PatVIII,9d).

#### 4.7 Samenvatting methoden; beantwoording deelvraag 3

Vatten we hetgeen hierboven is weergegeven m.b.t. de te Burrswood gebruikte methoden samen, dan kan het volgende worden gezegd.

Het scala aan gebruikte methoden is breed en omvat werkwijzen van algemeen-pastorale aard, handelwijzen uit de charismatische richting, werkwijzen met een sacramenteel karakter, werkwijzen die functioneren in liturgisch verband, interdisciplinaire wijzen van werken en ‘creatieve methoden’.

We bespraken de volgende werkwijzen, die betrekking hebben op de karakteristieke constellatie van Burrswood en de daar beoefende dienst der genezing:

- openheid voor gegeven *leiding* en voor de *gaven van de Geest*, zoals het spreken in tongen, de gave van de onderscheiding en profetie;
- het gebed om *genezing*, waarbij de zieke gedurende kortere of langere voor Gods aangezicht wordt gebracht, in algemene of meer specifieke bewoordingen;
- gebed om *innerlijke genezing*, gewoonlijk gepraktiseerd in een samenwerkingsverband tussen pastor en psychotherapeut om innerlijke



kwetsuren uit het verleden tot heling te brengen, waarbij ‘genezing’ ook kan omvatten het leren leven met een pijnlijk verleden en waarbij de pastores zich terughoudend opstellen inzake het gebruik van ‘geleide fantasie’;

- gebed om *genezing van de stamboom*, een specifieke vorm van het gebed om innerlijke genezing, waarbij genezing wordt gezocht voor innerlijke vervormingen die in het verleden van de familie hun wortels vinden, al dan niet toegepast in eucharistische context;
- *zalving* met olie, al dan niet beschouwd als sacramentele handeling, dikwijls geïmplementeerd in interdisciplinair verband, toegepast bij het zoeken van genezing of bevrijding, als ‘verzegelende’ acte bij het sterven, als teken van voortgaande genezing bij naderend vertrek uit het instituut en als teken van wijding bij de ingebruikname van b.v. een nieuwe ziekenhuisvleugel;
- *genezingsdiensten*, plaatsvindend óf in een rustige, klassiek-liturgische setting, teruggaand op Dorothy Kerin, óf in een minder formeel kader met charismatische accenten; óf geïntegreerd binnen de viering van de eucharistie;
- ‘*eucharist of the resurrection*’, het zoeken van herstel van een geschonden of onvoltooide relatie tussen de patiënt/gast en een overleden geliefde binnen de context van een eucharistieviering, toegepast in nauwe samenwerking tussen pastor en psychotherapeut;
- *exorcisme*, met terughoudendheid beoefend, gebonden aan de regels van de anglicaanse bisschoppen, bij voorkeur in een rustige context, altijd na interdisciplinair overleg;
- *niet-traditionele werkwijzen*, het werken met creatieve symbolische handelingen, zoals het plaatsen van een brief aan de voet van een kruis en het verbranden van de inhoud ervan;
- *interdisciplinaire werkwijzen*, het toepassen van gebed, handoplegging en/of zalving in een samenwerkingsverband van verschillende disciplines tijdens genezingsdiensten of ‘privé-bedieningen’.

#### 4.8 Evaluatie methoden

Als ‘oer-werkwijze’ van Burrswoods pastores kan worden beschouwd het luisteren naar de leiding van de Heilige Geest. Van daaruit worden die werkwijzen toegepast, die passen bij de bijzondere situatie van het individu. Hoewel bij deze manier van werken zich steeds de noodzaak voordoet om te toetsen wat van ‘boven’ komt en wat product is van eigen verbeelding, lijkt het ons voor de doeltreffendheid van het pastorale handelen van belang, dat de standaard pastorale werkwijze/werkhouding van het inlevend luisteren naar de pastorant meer bewust wordt aangevuld door de intuïtieve openheid

voor de leiding van de Geest. Zeker in het instituutspastoraat, waar patiënten soms moeilijk of niet in staat zijn zelfstandig aan te geven waar hun noden liggen, kan deze spirituele openheid een belangrijke verdieping geven aan het bestaande pastoraat.

Een deel van de overige te Burrswood binnen de dienst der genezing gebezigde methoden is reeds elders beschreven en wordt elders ook toegepast. Van deze bekendere werkwijzen willen we hier de handoplegging en zalving naar voren halen. Uit het effect dat m.n. handoplegging en zalving volgens een aantal te Burrswood verblijvende patiënten/gasten op hun toestand bleek te hebben (4.6.3), concluderen we voorzichtig, dat deze bekende werkwijzen voor meer algemene toepassing in het (instituuts-) pastoraat in aanmerking komen.

In de Nederlandse situatie in het algemeen en de institutionele situatie in het bijzonder valt o.i. met name iets nieuws te leren van minder bekende werkwijzen. We noemen het organiseren van genezingsdiensten binnen een rustig liturgisch en sacramenteel kader (ontdaan van de opgeklopte sfeer, die vaak geassocieerd wordt met 'gebedsgenezing'). Voorts noemen we de door Tuckwell en Flagg voorgestane toepassing van het gebed om innerlijke genezing als middel om de genade te vinden in het heden met een pijnlijk verleden te leren leven (naast de 'klassieke' toepassing die de heling van dat verleden zoekt). Tenslotte vragen we aandacht voor het gebruik van onbekende of minder bekende werkwijzen als het gebed om genezing van de stamboom, het plaatsen van de dienst der genezing binnen eucharistische context, de viering van de 'eucharist of the resurrection' en van niet-traditionele en interdisciplinaire werkwijzen, zoals boven beschreven.

Hieronder gaan we op enkele van deze punten nader in.

### *1. De dienst der genezing binnen eucharistische context*

De dienst der genezing wordt te Burrswood met regelmaat gepraktiseerd binnen de context van de eucharistie, o.a. vanwege de heilzame presentie van de opgestane Heer in het sacrament.

Deze theologische reden, die we o.a. al eerder tegenkwamen bij de bespreking van het gedachtegoed van Morris Maddocks (zie 2.4.13), lijkt ons een belangrijk argument om bij toepassing van de dienst der genezing in gemeente, parochie of instituut deze zo mogelijk een plaats te geven binnen het kader van avondmaal of eucharistie. Volgens de bijlage bij het anglicaanse dienstboek *Common Worship* zou het gebed om genezing met handoplegging en evt. zalving dan geplaatst kunnen worden aansluitend aan de voorbeden na de dienst des Woords en direct voorafgaande aan de

eucharistieviering<sup>144</sup>. Hoewel de gebeden om genezing daarmee terecht worden ingebed in de voorbeden van de gemeente, pleit de idee van Christus' aanwezigheid in/tijdens de communie o.i. voor het plaatsen van gebed om genezing en handoplegging en/of zalving direct na het delen van brood en beker.

In de anglicaanse situatie, waarbij de communicanten geknield aan de communieknielbank brood en wijn ontvangen, zijn gebed, handoplegging en zalving praktisch gezien goed te verenigen met de uitreiking van het sacrament. De dienst der genezing wordt op deze wijze vloeiend verbonden met de viering van het heil in de gaven van brood en beker. Een zelfde vloeiende overgang kan worden bereikt, wanneer de eucharistie of het avondmaal wordt gevierd op een andere wijze, waarbij brood en wijn worden ontvangen uit handen van de voorganger(s) ('lopend', in een kring). De handoplegging ter genezing (en/of zalving) kan dan naadloos aansluiten bij de in sommige gemeenten/parochies of instituten reeds bestaande gewoonte om (kleine) kinderen of patiënten, die niet tot het ontvangen van het sacrament in staat zijn, tijdens het avondmaal een zegen mee te geven. Een andere vorm, waarbij gebed, handoplegging en evt. zalving direct na de gemeenschap van brood en beker worden aangeboden door (een) terzijde opgestelde bedienaar(s) geeft de hulpzoekende gelegenheid tot een korte persoonlijke toelichting en een summier pastoraal gesprek, maar kan op de viering een extra tijdsdruk leggen. Gelegenheid tot verdere toelichting en pastoraal gesprek kunnen worden aangeboden na afloop van de dienst.

In de specifieke context van een zorginstelling zal het afhangen van de conditie en de mobiliteit van de aanwezige kerkgangers, voor welke vorm men kiest. Dikwijls zal het het meest praktisch zijn, wanneer de voorganger direct na de uitreiking van brood en wijn, eventueel geholpen door anderen, zelf naar de patiënten en gasten (al dan niet in bedden of rolstoelen) toegaat om waar gewenst een handoplegging of zalving te geven. Zie voorts 6.6.3.3b.

## *2. De 'eucharist of the resurrection'*

De toepassing van de 'eucharist of the resurrection', waarbij in het kader van de maaltijd des Heren de presentie van Christus wordt gezocht om een relatie met een overledene in het reine te brengen en dikwijls alsnog vergeving te ontvangen of te schenken, stelt ons voor de vraag, of het theologisch verantwoord is aldus te handelen. Bij sommige van Burrows

---

<sup>144</sup> Een andere voorgestelde mogelijkheid is de plaatsing direct na de absolutie, wanneer schuldbelijdenis en absolutie in de liturgie plaatsvinden na de voorbeden en vóór de eigenlijke eucharistieviering (*Ministry to the Sick* 5, 15, 23, 25, 27v, 32).

pastores ontdekten we onzekerheid m.b.t. de theologische validatie van het concept.

Volgens Maddocks (zie 2.4.13) kan juist in de eucharistie, waarin de gemeente één wordt met “all the company of heaven”, de onderlinge verbondenheid van levenden en doden worden ervaren “in het tijdloze heden”, waarin het verleden en de toekomst van Gods heil in hun genezende kracht samenkomen. De maaltijd van de Heer verbindt inderdaad in de ene persoon van Christus heden (de gemeenschap rond de levende Heer, 1 Kor.10:16<sup>145</sup>), verleden (zijn verlossend sterven, Lk.22:19par) en toekomst (het komende Koninkrijk, Lk.22:16,18par; 1 Kor.11:26b). Zij verenigt in Hem de triomferende kerk (“allen die ons zijn voorgegaan”) met de kerk op aarde. Bovendien is zij het sacrament bij uitstek dat -in het kader van het gedenken van Hem die zelf door de dood is heengegaan- vergeving en bevrijding aanzegt<sup>146</sup>.

Vanuit de vooronderstelling, dat onze doden die hun vertrouwen op Christus gesteld hebben, bij Hem geborgen zijn (Op.14:13), en dat levenden en doden beiden zijn eigendom zijn (Rom.14:8), lijkt de methode van de ‘eucharist of the resurrection’ of ‘requiem healing’ ons daarom theologisch te verantwoorden, mits Christus het centrum blijft van de gebeden en er geen direct contact wordt gezocht met overledenen zelf. Daarmee zouden we de grenzen van de dienst der genezing overschrijden en terecht komen op het niet ongevaarlijke en ons ontzegde (Lev.19:31; Dt.18:11; Jes.8:19) terrein van het spiritisme (vgl. Paul, *Demonische machten* 29-35).

### 3. Niet-traditionele werkwijzen

Het gebruik van niet-traditionele werkwijzen, zoals hierboven beschreven (ook het creatief gebruik van gewijd water, zoals vermeld onder 4.6.2 rekenen we daaronder), doet o.i. recht aan het karakter van de Heilige Geest, die ook bij zijn doorwerking in het pastoraat de Schepper-Geest is. Een weldoordachte, ‘traditionele’ pastorale werkwijze laat zich goed combineren met een speelse openheid voor de Geest. Samen scheppen zij het klimaat, waarin binnen een sfeer van orde (1 Kor.14:33,40) de nieuwe, helende dimensie van het Koninkrijk op soms onverwachte wijze door kan breken. Het (biddend) schrijven van verhalen of gedichten, het maken van tekeningen, schilderijen of muzikale composities, het uittekenen van (episodes uit) iemands levensweg etc. -al dan niet gevolgd door het delen

---

<sup>145</sup> Vgl. Fee 467, die m.b.t. de *koinoonia* in dit vers schrijft: “The ‘fellowship’ (...) was most likely a celebration of their common life in Christ (...). They were (...) together in his presence, where as host at his table he shared anew with them the benefits of the atonement.”

<sup>146</sup> Vgl. Mitton en Parker, *Requiem* 110v.

van deze persoonlijke creaties met de pastor, anderen of God en/of het verbranden, begraven of anderszins achterlaten van emotioneel geladen materiaal- kunnen toegevoegd worden aan de hierboven gegeven voorbeelden van te Burrswood gebruikte creatieve werkwijzen.

#### *4. Interdisciplinaire werkwijzen*

Interdisciplinaire werkwijzen, zoals te Burrswood beoefend in genezingsdiensten en 'privé-bedieningen', geven aan de dienst der genezing een bijzondere diepgang door de bundeling van professionele inzichten enerzijds en verscheidenheid aan spirituele gaven anderzijds. In instellingen van gezondheidszorg, waarin het behandelend team uit christenen bestaat, zal men van beide profijt kunnen trekken. In andere instellingen zal verdergaande bundeling en overlapping van professionele inzichten, zoals te Burrswood in praktijk gebracht, de patiënten in hun dikwijls meerdimensionele lijden ten goede kunnen komen.

Bijzondere aandacht willen we vragen voor de samenwerking tussen pastor en psychotherapeut, daar de coöperatie tussen beiden, waarbij de pastor een afgerond psychotherapeutische proces bezegelt met een zalving, door sommige patiënten te Burrswood als zeer positief bleek te worden ervaren (zie 4.6.3).

Zinnig voor toepassing elders lijkt ons eveneens de suggestie van Tuckwell en Flagg, dat degenen die bidden om innerlijke genezing (dikwijls de pastores) worden aangevuld door ter zake kundige psychotherapeuten.

Van bijzonder belang achten we voorts de interdisciplinaire samenwerking bij de dienst der bevrijding: daar waar -in bijzondere gevallen- overwogen wordt exorcisme toe te passen. Het intensieve samenspel tussen medische, psychotherapeutische en pastorale beroepsgroepen lijkt ons hier een haast onmisbare voorwaarde om tot een weloverwogen en verantwoord handelen te komen.

In het slothoofdstuk zullen we bezien in hoeverre deze zaken geïmplementeerd kunnen worden in de specifieke situatie van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg.

Eerst willen we in het hierna volgende hoofdstuk de belangrijkste bevindingen, die we tot nu toe hebben bijeengebracht, in verband brengen met het spreken over genezing in de bijbelse traditie.

## **Appendix bij hoofdstuk 4: ALLE ONDERZOEKSVRAGEN**

### **Vragen gesteld tijdens het eerste praktijkonderzoek<sup>1</sup>:**

#### **Vragen aan directie en bestuur ('Dir')**

De inhoud en indeling van de vragen, die we tijdens ons eerste praktijkonderzoek stelden aan (vertegenwoordigers van) directie en bestuur met het doel inzicht te krijgen in de context van Burrswood als instituut, is ingegeven door onderstaande theoretische achtergrond.

De context van een organisatie kan beschreven worden onder verschillende aspecten.

In zijn *Vormgeven aan christelijke identiteit* maakt Van Haaften onderscheid tussen de missie van een organisatie, de 'organisatiedriehoek' en de identiteit.

De *missie* vormt de grondslag van de organisatie, zij verwoordt het credo, de doelstelling, de bestemming, waarin de identiteit al meteen doorklinkt.

De *organisatiedriehoek* beschrijft de praktische organisatie vanuit drie verschillende dimensies<sup>2</sup>:

-de *cultuur*: de kenmerkende religie of levensbeschouwing met daarmee samenhangende waarden en normen, het gedrag, de symbolen;

-het *proces*: het werk dat gedaan wordt, te onderscheiden in het eigenlijke werk (het primaire proces) en de ondersteunende diensten (de secundaire processen);

het proces kent drie fasen: de invoer (van mensen of producten), de doorvoer (de behandeling of bewerking) en de uitvoer (mensen of producten zoals ze uit het proces te voorschijn komen);

-de *structuur*: de organisatorische structuur, waarin bevoegdheden en verantwoordelijkheden zijn vastgelegd, naast de juridische en financiële structuur.

De *identiteitslaag* is de theoretische bovenlaag die de eigenheid van de organisatie aangeeft in vergelijking met andere. De identiteit is direct gefundeerd in de missie en vertaalt zich praktisch in de genoemde drie punten van de organisatiedriehoek.

We stelden (vertegenwoordigers van) directie en bestuur de volgende vragen:

(*missie*:)

1a. Which place does Burrswood take within the spectrum of British healthcare?

b. What does it have in common with other institutions of care for the sick? In what way is it distinguished from them?

---

<sup>1</sup> Het onderzoek vond plaats juni 1998.

<sup>2</sup> Een soortgelijke driedeling komen we tegen bij Miedema en Spinder.

- 2a. What is the mission statement of your organisation: who are you, what is your inspiration and what is your aim/target?
- b. What is the meaning of Burrswood's history for the identity of your organisation?
- c. Do you see a development of its identity from the past till now on?

*(cultuur, theoretisch: levensbeschouwing; waarden en normen:)*

- 3a. What are your basic ideas on the atmosphere of living (together) and working in your centre?
- b. Which religious or ideological views or values underlie these ideas; for example, what is your view of man?
- 4a. Which fundamental requirements do you make when appointing new members of staff; for example, do you make requirements on religious background?
- b. Do you make requirements on the way in which staff should behave towards one another and towards patients?
- c. Are there any other standards that staff or patients should meet?
- d. Are there any dressing codes, e.g. for the medical staff?
- 5. Which criteria do you use when choosing books for your bookshop?

*(cultuur, praktisch: gedrag en symbolen:)*

- 6a. What is the general atmosphere like between the members of staff? Can you name some positive aspects? And some negative ones?
- b. How do members of staff in general relate to patients? Can you name some positive aspects? And some negative ones?
- c. How do the patients in general relate to one another? What are positive aspects, what negative ones?
- 7a. Are there characteristic ways of behaviour within your organisation?
- b. Can you name any characteristic symbols, such as the Breakthrough Cross?
- c. Are there any characteristic rituals?

*(terugkoppeling:)*

- 8. Do the general atmosphere, the ways of behaviour and the symbols or rituals agree with the mission or identity of your organisation?

*(proces, theoretisch:)*

[invoer:]

- 9a. Which (non-medical) demands do you make on your patients before admission?
- b. Do you make requirements on religious background?

[doorvoer:]

- 10. On which 'philosophy' or ideology is the treatment of and care for your patients based?
- 11. What are your ideas about interdisciplinary cooperation?

*(proces, praktisch:)*

[invoer:]

12. Which medical categories of patients do you admit? Which don't you admit?

[doorvoer:]

13. Could you describe the principal activities of your centre?

14. Do the (para)medical disciplines in your centre use the same methods as other British hospitals and nursing homes or are there significant differences? Can you tell something about the methods used?

[uitvoer:]

15. Do you offer follow-up care when discharging patients?

*(terugkoppeling:)*

16. Do the principal activities and used methods agree with the mission or identity of your organisation?

*(structuur, theoretisch:)*

17. Which basic ideas determine the structural organisation of your centre (e.g. ideas on management, finances, efficiency, the well-being of members of staff/preventing overburdening)?

18. What is the structural organisation of your centre aimed at (e.g. continuation of care, healing people, maintaining Burrswoods identity)?

*(structuur, praktisch:)*

19a. Can you briefly describe the structural organisation of your centre?

b. What is the relationship between the Dorothy Kerin Trust, the board of managers and the director?

c. Who watches Burrswood's identity?

20a. How is care in Burrswood financed?

b. Is it cost effective?

*(terugkoppeling:)*

21. Does the structural organisation agree with the mission or identity?



*Vragen aan het personeel (vertegenwoordigers van de verschillende patiënt-gerichte disciplines) ('Per')*

De onderstaande vragen zijn gesteld aan vertegenwoordigers van de verschillende disciplines die deel uitmaken van het Care Team (bestaande uit artsen, psychotherapeuten ['counsellors'], fysiotherapeuten, verpleegkundigen en pastores), met uitzondering van de pastores aan wie aparte vragen zijn gesteld. Tevens aan een vertegenwoordigster van het Hospitality Department (de huishoudelijke dienst), daar deze dienst op de werkvloer informele contacten onderhoudt met patiënten en gasten en vanuit die invalshoek bruikbare informatie zou kunnen verschaffen. De vragen zijn themagewijs gerangschikt. Tussen haakjes staan her en daar verspreid overeenkomstige vragen vermeld, zoals gesteld aan directie/bestuur (Dir), patiënten/gasten (Pat) of pastores (Pas); het cijfer verwijst naar de betreffende vraag gesteld aan de bedoelde interviewgroep. De laatste vraag is vanwege tijdgebrek niet aan alle vertegenwoordigers gesteld.

1. Could you tell me:
  - a. what your function or position is?
  - b. how long you have worked here?
  - c. what your age is?
  - d. what your religious background is?
- 2a. How would you characterise the general atmosphere between members of staff? Can you name some positive aspects? And some negative ones? (Dir 6)
  - b. Are there any heroes? And any scapegoats?
  - c. What is the general atmosphere like between members of staff and patients? (Dir 6)
  - d. How do, in your opinion, patients in general relate to one another? (Dir 6)
- 3a. Does Burrswood make certain requirements on the behaviour of members of staff towards one another? (Dir 4)
  - b. Are certain requirements made on the behaviour of members of staff towards patients? (Dir 4)
4. Are there any taboos on behaviour in general?
5. The founder of Burrswood, Dorothy Kerin, was prompted by the mission "to heal the sick, to comfort the sorrowing and to give faith to the faithless". What do you, in everyday practice, notice of that mission? (Dir 2,8,16)
6. Does Burrswood, in your opinion, have a certain 'philosophy' or ideology, on which the treatment of and care for patients is based? (Dir 10) If so, which are the main points of that philosophy?
7. How does interdisciplinary cooperation function in everyday practice? (Dir 11)
- 8a. Are you able to work pleasantly and efficiently in your job? (Dir 17)
  - b. Do you occasionally get a feeling of being overburdened? (Dir 17) If so, what burdens you?

9. In your appraisal, how do patients in general experience their stay in Burrswood? What do most of them experience as positive, what as negative? (Pat 4)

10a. In everyday practice, are you able to devote enough time and attention to the patients? (Pat 7)

b. Do you see your work as part of Burrswood's pastoral ministry?

11a. Do you think that your way of working and relating to the patients contributes to their well-being or recovery? (Pat 7)

b. If so, which elements in your way of working or behaving do contribute most to it?

12a. From your daily work experience, do you think that the contact of the chaplaincy with the patients contributes to their well-being or recovery? (Pat10)

b. If so, can you name some elements from their work that, in your opinion, contribute most to the patients' well-being or recovery? (Pat 9,10/ Pas 9,12)

13a. Have you worked in other institutions of health care? If so, is there any difference in the care for and treatment of the patients between those institutions and Burrswood? What is the difference? (Dir1, Pat8)

b. Is there any difference between working in Burrswood and those other institutions? What is the difference? (Dir 14)

[14. Please finish this sentence: 'If one thing should be changed in Burrswood, then I would propose...']

#### Vragen aan patiënten/gasten ('Pat')

In gerichte vragen aan de patiënten/gasten (5 t/m 7), volgend op een algemene vraag naar de als positief resp. negatief ervaren elementen van het verblijf te Burrswood (vraag 4), hebben we factoren aangeduid die door bewoners van (zorg)instellingen als belastend kunnen worden ervaren<sup>3</sup>: de directe en voortdurende nabijheid van andere patiënten, het gebrek aan privacy, de zakelijke of klinische aankleding van het gebouw, de gehaaste of onpersoonlijke houding van het personeel en het strakke eet-, slaap- en zorgschema, factoren die zich kunnen voegen bij de zorgen om eigen ziekte en de achtergelaten thuissituatie (vgl. vraag 2 en 3). Om Burrswoods wijze van werken enigszins te kunnen verhelderen tegen de achtergrond van andere (Britse) instituten van gezondheidszorg hebben we voorts een vergelijkende vraag in de vragenlijst opgenomen (vraag 8).

Tevens hebben we enkele verkennende vragen opgenomen die betrekking hebben op de uitwerking van het pastorale handelen op het welbevinden en het herstel van de patiënten/gasten (vraag 9, 10 en 11). Omdat de scopus van ons onderzoek elders ligt, hebben we de begrippen 'welzijn' en 'herstel' niet vaster omlijnd of nader gedefinieerd, maar ze in hun algemeenheid als subjectieve ervaringscategorieën laten staan.

---

<sup>3</sup> Vgl. 4.5.2, noot 85.

De laatste vraag is vanwege tijdgebrek niet aan alle patiënten/gasten gesteld.

De elf patiënten en gasten met wie we hebben gesproken, vertegenwoordigen een breed scala aan ziektebeelden en leeftijden. We stelden hun de volgende vragen:

1. Could you tell me:
  - a. where you come from?
  - b. what your age is?
  - c. why you are here?
  - d. how long you have been here?
  - e. how often your relatives or friends visit you here?
  - f. what your religious background (church or denomination) is?
2. Could you tell me, how you experience your being ill? Is it hard for you or not? Can you cope with it or not?
3. How do you experience your being away from home?
4. How do you experience your stay in Burrswood? What do you experience as a relief/ positive? What do you experience as a burden/ negative?
5. How do you experience the other patients around you? Do you like their company? Or do you experience their conduct as disturbing?
- 6a. What do you think of the accommodation, the buildings of Burrswood and their surroundings? What is your opinion of the exterior?
- b. What do you think of the interior?
- c. Do you have a room of your own? If so, what do you think of it? Do you feel at ease in it?
- d. Do you have any privacy? If so, do you appreciate it? Or do you miss the company of other people?
- e. Within the schedule of treatment, sleeping and eating, do you experience any freedom to live your own life?
- f. In Burrswood many of the medical acts and procedures are kept in the background. Have you noticed it? Do you appreciate it? Or doesn't it matter to you?
- g. Does this whole environment contribute to your well-being or recovery? If so, in what way? (spiritually, emotionally, physically?)
- 7a. How does the staff in general behave towards you?
- b. Do staff members have enough time and attention for you?
- c. Do you have any complaints about the behaviour of the staff?
- d. Does the way in which the staff behaves towards you contribute to your well-being or recovery? If so, in what way? (spiritually, emotionally, physically?)

- 8a. Have you lately stayed in other, comparable institutions of public healthcare (e.g. other medical centres, hospitals or nursing homes)?
- b. Do you experience any difference between your stay in these institutions and your stay in Burrswood? If so, what makes the difference?
- c. Which institution, in your opinion, does contribute most to your well-being or recovery? Why?
- d. Would you like to move to another institution than Burrswood? If so, why? If not, why not?

- 9a. Have you met one of the chaplains? If not, why not?
- b. If so, which of the following aspects/elements of pastoral care have you experienced:

-conversation?  
 -prayer?  
 -laying on of hands?  
 -sacramental anointing?  
 -confession (and absolution)?  
 -holy communion?  
 (-reading the bible?)  
 -other, viz.?

- c. Did these acts take place during a personal encounter with the chaplain or during public worship?
- d. What did you notice during or after this act/these acts?
- e. Did you or others around you notice any remarkable effect or result? If so, which?

- 10a. What does the contact with the chaplain in general mean to you?
- b. Does it contribute to your well-being or recovery (spiritually, emotionally, physically)? If so, what element of the pastoral contact means most to you?
- c. Does the contact with the chaplain give you any relief? If so, in what respect?

- 11a. If you have lately stayed in other, comparable institutions of healthcare and have come into contact with the chaplaincy there (cf. question 8): do you experience a difference in the way of working of the chaplaincy in those institutions and in Burrswood? If so, what is the difference?
- b. Which way of working, in your opinion, does contribute most to your well-being or recovery?

12. Would you like to meet a chaplain working differently from the chaplaincy of Burrswood? If so, why?

[Please finish this sentence: 'If in the pastoral ministry of Burrswood one thing should be changed, then I would propose...']

### Vragen aan pastores ('Pas')

Onderstaande vragen m.b.t. de context, de concepten en de methoden van de dienst der genezing zijn gesteld aan the 'senior chaplain' en twee andere te Burrswood werkzame chaplains.

Bij de keuze van de in de vragen aangeduide concepten (zoals 'Christ', 'the Holy Spirit', 'the Kingdom of God') hebben we ons laten leiden door in de pastorale literatuur rond de dienst der genezing regelmatig terugkerende thema's. Deze gerichte vragen zijn bedoeld om de invulling van deze concepten door de pastorale dienst van Burrswood op het spoor te komen.

De laatste vraag is vanwege tijdgebrek niet aan alle pastores gesteld.

0. Which religious denomination do you belong to? Could you tell me what your position within the theological spectrum is?

- 1a. Can you tell me how you see God? Do you stress his holiness or his love?
- b. How does your view of God influence your pastoral ministry?

2a. How do you see Christ? Do you in your view of Christ stress his suffering and dying or do you stress his resurrection? Or do you stress his earthly life as an example for humanity?

- b. What is in your opinion the meaning of Jesus' healing ministry?
- c. How does your conception of Christ influence your own ministry?

3a. What is your view of man? Do you stress his being a sinner or do you emphasise his position as a creature?

- b. Do you distinguish different aspects/levels/dimensions in man? If so, which are these aspects and how do they relate one to another? In which of these aspects does God in your opinion reveal his salvation?
- c. How does your view of man influence your ministry?

4a. How do you see the Holy Spirit?

- b. Do you see the Holy Spirit functioning in creation or in the community of believers?
- c. What is in your opinion the main area or the main aspect/dimension of human life, in which the Holy Spirit is working?
- d. How does your conception of the Holy Spirit influence your ministry?

5a. What is your idea of the Kingdom of God? What do you think about its coming: has it already arrived in our midst or is it still to come?

- b. Should we in a context of suffering silently wait for its coming or fight for a change?
- c. What are your theological ideas on suffering and dying?
- d. How does your view of the Kingdom influence your ministry?

- 6a. What does the congregation mean to you, seen from the angle of pastoral care?  
 b. What is the role of the community of believers in your ministry?
7. How do you regard your own role as a chaplain in the pastoral ministry (e.g. member of the community of believers/ ambassador of God/ healer)?
8. Could you briefly describe what the essence of your pastoral help or care is?
- 9a. Which methods do you use in your ministry? Could you describe each of these methods?  
 b. Do you pray for inner healing? If so, do you use in this prayer the method of 'guided imagination'?  
 c. Do you exorcise evil spirits?
10. What is the aim of your pastoral care?
- 11a. How do you regard the relationship between your pastoral ministry and the other (para)medical disciplines, esp. the discipline of counselling? Do you cooperate? Or is there any tension? What do you have in common?  
 b. Which elements specifically characterise your own contribution to the care of your patients?
- 12a. Can you say something about the effect or results of your ministry? Do you have any indication that your ministry contributes to the well-being or recovery of the patients?  
 b. Which of your pastoral methods seems to have most effect?
- [13. Do you in your worship use other than Church of England liturgies?  
 Do you demand certain ecclesiastical qualifications from those leading worship? If so, which ones?]

### **Vragen gesteld tijdens het tweede praktijkonderzoek<sup>4</sup>:**

#### **Vragen aan pastores ('Pas')**

Onderstaande aanvullende vragen m.b.t. de werkhouding (waarnaar tijdens het eerste onderzoek niet gevraagd is) en de methoden (waaraan tijdens het eerste onderzoek één vraag gewijd was) zijn gesteld aan the 'senior chaplain' en twee andere te Burrswood werkzame chaplains.

Als aanvulling op de gerichte vragen naar theologische concepten van het eerste praktijkonderzoek hebben we voorts een open vraag m.b.t. theologische concepten opgenomen, evenals een slotvraag m.b.t. een bijzonder concept, dat o.i. verheldering behoeft.

---

<sup>4</sup> Het onderzoek vond plaats mei 2001.

(Open vraag m.b.t. concepten:)

1. During my last visit, you (or your colleagues) answered several questions concerning the concepts and methods of your pastoral ministry. Could you, in addition to this, tell me, which in your opinion are the main theoretical and theological concepts or ideas, that lie behind your pastoral ministry and play a vital role in its day to day practice?

(Open vraag m.b.t. werkhouding:)

2. Could you tell me which are the main characteristics or elements in your professional attitude, when providing pastoral care to the patients or guests?

(Gerichte vraag m.b.t. werkhouding:)

3. What is the place of the so called 'therapeutic interview' (characterised by showing empathy, listening carefully to people, reflecting their feelings) within your ministry of healing?

(Verdiepende vragen m.b.t. methodes:)

4. How do the gifts of the Spirit function in your pastoral ministry? Which are according to you the main gifts in your pastoral ministry?

5a. How does the prayer for bodily healing function in your ministry? When do you use it and in what kinds of situation?

b. How does the prayer for inner healing function in your ministry? When do you use it and in what kinds of situation?

6a. When do you practice the laying on of hands?

b. When do you practice holy unction?

7. Why do you sometimes practice the healing ministry within the eucharist?

8. How and when does the 'eucharist of the resurrection' take place?

(Slotvraag naar een bijzonder concept:)

9. For Dorothy Kerin the idea of 'redemptive suffering' was rather important. What does it mean in your ministry?

## HOOFDSTUK 5. BIJBELS-THEOLOGISCHE BEZINNING

### 5.1 Inleiding

#### 5.1.1 Te behandelen thema's; stand van zaken; onderzoeksvragen

In de voorgaande hoofdstukken zijn in verband met ziekte en genezing verschillende thema's naar voren gekomen. We noemen als belangrijkste de verhouding tussen schepping en genezing (m.n. in hoofdstuk 2), de relatie tussen genezing en de komst van het Koninkrijk (m.n. in hoofdstuk 2 en 4), de plaats van ziekte en lijden (in hoofdstuk 2, 3 en 4) en de plaats van de gemeenschap bij het zoeken naar genezing (in hoofdstuk 2, 3 en 4). In het voorliggende hoofdstuk worden deze thema's nader bestudeerd in het licht van de bijbelse theologie en van een aantal illustratieve bijbelse genezingsverhalen. Tevens worden in dit hoofdstuk de belangrijkste werkwijzen in de dienst der genezing, zoals die in de voorgaande hoofdstukken de revue passeerden, gespiegeld aan de bijbelse 'genezingspraktijk'.

Het is hier de plaats om kort in te gaan op de stand van zaken van het bijbels-theologisch onderzoek m.b.t. genezing. Vooral op het gebied van het Nieuwe Testament nemen we ontwikkelingen waar. In de theologische reflectie van de afgelopen decennia is de aandacht minder eenzijdig uitgegaan naar Jezus' onderwijs en relatief gezien meer belangstelling gegroeid voor zijn wonderen. M.n. de godsdiensthistorische achtergrond (verhouding tot de joodse en hellenistische achtergrond: Kee, Hogan, Kahl, Eve) en de vorm-kritische (Theißen) en historisch-kritische (The Jesus Seminar, Meier) analyse van Jezus' wonderen hebben de nodige aandacht ontvangen. Thomas schreef een monografie over de herkomst van ziekte in het Nieuwe Testament. Ook de wonderen van Paulus, zoals weergegeven in de Handelingen of vermeld in het corpus paulinum, zijn voorwerp van studie geweest (Schreiber, Alkier). Kollmanns *Neutestamentliche Wundergeschichten*, een samenvatting en actualisering van zijn eerdere *Jesus und die Christen als Wundertäter*, geeft op compacte wijze inzicht in de belangrijkste themata van het nieuwtestamentische wonderonderzoek in de afgelopen periode. De diepte-psychologische exegese van Drewermann heeft de wonderverhalen op eigen wijze in de belangstelling geplaatst.

In recentere bijbelse theologieën (Rendtorff, Bruegemann, Hahn, Marshall) worden de thema's van ziekte en genezing wel aangeroerd, maar een overkoepelende thematische bespreking ontbreekt<sup>1</sup>. Populaire literatuur met genezing als thema behandelt soms kort enkele bijbelse gegevens, maar

---

<sup>1</sup> Dit geldt in mindere mate voor sommige meer specifieke studies over aan genezing verwante thema's als het Koninkrijk van God. Van de 'koninkrijkstheologieën' achten we Ridderbos' *De komst van het koninkrijk*, hoewel intussen een ouder werk, vanwege de uitvoerige en genuanceerde behandeling van het bijbelse materiaal nog steeds van dermate groot belang, dat we haar in deze studie een volwaardige plaats geven naast meer recente werken over dit onderwerp.



zonder veel diepgang. Brown (*Israel's Divine Healer*) bespreekt vele Schriftplaatsen en plaatst ziekte en genezing in het O.T. terecht binnen het verbondskader van vloek en zegen, maar werkt het thema van het verbond niet uit voor de nieuwtestamentische gegevens. Wilkinson (*The Bible and Healing*) geeft een uitvoerige en systematische bespreking van allerlei aspecten die met ziekte en genezing in de bijbel te maken hebben, maar trekt geen grote lijnen. In dit hoofdstuk willen we trachten de genoemde lacunes op te vullen door de uit de vorige hoofdstukken naar voren gekomen thema's met enige diepgang te behandelen en genezing te plaatsen binnen de overkoepelende kaders waarin zij o.i. in de Heilige Schrift voorkomt.

We geven de onderzoeksvragen bij dit hoofdstuk hieronder weer; eerst de hoofdvraag, daarna de deelvragen:

*D. Hoe verhouden de in de voorgaande hoofdstukken aangedragen theologische concepten en pastorale methoden zich tot de bijbelse traditie?*

*D/1. Hoe verhouden de belangrijkste theologische thema's zich tot de bijbelse theologie?*

*D/2. Hoe verhouden de belangrijkste werkwijzen zich tot de bijbelse 'genezingspraktijk'? <sup>2</sup>*

De eerste deelvraag wordt uitgewerkt in een viertal paragrafen met de volgende onderwerpen:

- schepping, verbond en zegen (5.2);
- genezing en herschepping (5.3);
- ziekte en lijden (5.4);
- genezing: plaats en taak van de gemeenschap (5.5).

Daarop volgt ter beantwoording van de tweede deelvraag een paragraaf over 'werkwijzen in het bijbelse materiaal' (5.6). In een afsluitende paragraaf (5.7) worden de bevindingen samengevat.

---

<sup>2</sup> Het voorliggende hoofdstuk dient niet om tot een nabootsing te komen van het genezend handelen zoals we dat op verschillende plekken in de Heilige Schrift tegenkomen, maar om, vanuit het kerkelijk heden terugkijkend naar het bijbelse erfgoed, de dienst der genezing op genuanceerde wijze te rechtvaardigen en, in debat met de bijbelse traditie, zijn praktijk te behoeden voor valkuilen en misvormingen.

### 5.1.2 Positiebepaling

Bij een bijbels-theologische doordenking als hierna volgt komen we twee spanningsvelden tegen. Het eerste betreft de spanning tussen de verscheidenheid en de eenheid van de Heilige Schrift, het tweede de spanning tussen de interpretatie van de beide bijbelse testamenten afzonderlijk en in hun onderlinge samenhang.

Wat het eerste spanningsveld betreft: de Heilige Schrift omvat materiaal uit verschillende tijden, met verschillende achtergronden, van verschillende genres, met een -voor zover we die kunnen reconstrueren- vaak complexe ontstaans- en overleveringsgeschiedenis<sup>3</sup>. We zijn ons van deze verscheidenheid en complexiteit bewust, ook al zullen we bij het bijeenbrengen van materiaal rond de genoemde thema's daar niet steeds even expliciet aandacht aan geven.

Bij al haar veelkleurigheid en soms innerlijke tegenspraak vormt de Heilige Schrift tegelijk een eenheid in haar getuigenis omtrent God, zoals Hij zich geopenbaard heeft aan Israël en in Jezus Christus. Binnen de recentere bijbelse theologie benadrukt een 'canonieke' benadering als die van Rendtorff (*Theologie des Alten Testaments*) deze eenheid van de Schrift. Zij gaat uit van de canon (i.c. het Oude Testament) in zijn huidige gedaante als een geheel, waarbinnen de bijbelteksten in hun 'Letztgestalt' hun samenhang vinden. Zij legt minder nadruk op de ontstaans- en ontwikkelingsgeschiedenis van de tekst dan de godsdiensthistorische of de traditiehistorische richting en meer op de synchrone en coherente lezing van het canonieke 'eindproduct'. Zij gaat eveneens een eigen weg t.o.v. de systematische richting, die het bijbelse materiaal ordent langs b.v. dogmatische coördinaten en vormt de tegenpool van een 'postmoderne' retorische theologie als die van Brueggemann (*Theology of the Old Testament*), waarbij de nadruk ligt op de particuliere zeggingskracht van bijbelse woorden of teksten los van systematisering of homogenisering<sup>4</sup>.

In de navolgende bijbels-theologische reflectie gaan we uit van een canonieke benadering, vanuit het besef dat in het getuigenis van thora, profeten, geschriften, evangeliën en brieven bij alle eigen-aardigheid een gemeenschappelijke boodschap klinkt die de verscheidenheid overstijgt en

---

<sup>3</sup> Zie voor een bespreking van de achtergrond van het diverse materiaal in de verschillende geledingen van het Oude Testament b.v. Rendtorff, *Theologie I* 10v, 86, 146vv, 151vv en 292v; van het Nieuwe Testament Gnika, 16vv, 133vv, 143vv, 151vv, 174v, 196vv, 227vv, 326vv, 350vv, 368vv, 393, 398vv, 422vv, 437v, 445vv.

<sup>4</sup> Voor een overzicht van de ontwikkelingsgeschiedenis van de bijbelse theologie zie Barr (m.n. voor het Oude Testament) en Carson, *New Testament Theology* (voor het Nieuwe Testament).

aan de bijbelteksten in hun huidige vorm hun brede interpretatiekader verleent.

Het tweede spanningsveld, tussen de boodschap van de bijbelse testamenten afzonderlijk en in hun onderlinge samenhang, betreft m.n. de vraag naar de eigen waarde van het Oude Testament in zijn verhouding tot het Nieuwe. Rendtorff maakt in dit verband onderscheid tussen de aanduidingen 'Hebreeuwse bijbel' en 'Oude Testament'. Zijn theologie is een "Theologie der Hebräischen Bibel", waarin hij de theologische boodschap van het Oude Testament als zelfstandige eenheid, los van het Nieuwe Testament, beschrijft. Childs (*Biblical Theology of the Old and New Testaments*) beschrijft eveneens het afzonderlijk getuigenis van het Oude én van het Nieuwe Testament in hun canonieke gestalte. In tweede instantie echter betreft hij beide in een dialectische beweging (niet alleen heilshistorisch van het Oude naar het Nieuwe Testament, maar ook van het Nieuwe naar het Oude) op elkaar. De laatste beweging, waarbij vanuit de verschijning van Jezus -als Degene van wie de Schriften getuigen- een nieuw licht valt op het Oude Testament, kan z.i. een transformatie betekenen van de oud-testamentische boodschap als zodanig<sup>5</sup>. Hoewel Childs' canonieke en christologische benadering veel kritiek heeft opgeroepen (zie bv. Barr 395vv en Brueggemann, *Theology* 89vv), doet zijn lezing van het Oude Testament in christologisch perspectief o.i. recht aan de wijze waarop Jezus en zijn apostelen volgens het getuigenis van het Nieuwe Testament de toenmalige Heilige Schrift interpreteerden (zie b.v. Lk.24:25vv,44v; Jh.5:39; Hd.2:25vv, 8:32vv; Rom.15:3v; 1Pt.1:10vv; Op.1:5).

Hahn schrijft in dit verband: "Das Alte Testament wurde (...) konsequent im Horizont des Offenbarungshandeln Gottes in Christus gelesen und ausgelegt" (*Theologie II* 113). De historisch-kritische benadering bewaart ons volgens hem weliswaar voor 'inlezen', maar is tegelijk eenzijdig: "[D]as Interpretationserfahren des Neuen Testaments und der nachfolgenden Jahrhunderte [ist] nicht einfach als irrelevant anzusehen" (idem 134). Ja, afzien van een *Interpretatio Christiana* van het Oude Testament betekent afstand doen van "eine zentrale Aufgabe einer auf das gesamtbiblische Zeugnis ausgerichteten Theologie" (idem 140).

Aansluitend bij Childs zullen we in dit hoofdstuk de canonieke benadering van de Heilige Schrift waar het gepast lijkt christologisch toespitsen<sup>6</sup>. Het

---

<sup>5</sup> In zijn *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* vergelijkt Childs de lezing van het Oude Testament met het geconcentreerd luisteren naar een aparte groep instrumenten in het geheel van een muzikale symfonie; "but ultimately unless we hear the composition as a complete entity, we do not understand its true impact" (308).

<sup>6</sup> Dat betekent overigens niet, dat aan de oorspronkelijke bedoeling van het Oude Testament voorbij wordt gegaan. Het is nodig de betreffende teksten "sowohl in ihrer ursprünglichen Intention als auch in ihren inneren Gemeinsamkeit mit dem

argument van Childs' critici, dat een christologische uitleg van het Oude Testament een eigen joodse exegese in de weg zou staan, kan worden beantwoord door naast een christelijke interpretatie expliciet ruimte te houden voor andere benaderingen van de Hebreeuwse bijbel<sup>7</sup>. Een duidelijke bijbels-theologische stellingname hoeft geen exclusivisme in te houden of gebrek aan besef welke schade christelijke suprematie in het verleden aan het Joodse volk heeft berokkend.

Tenslotte lijkt het ons zinvol op deze plek te expliciteren wat o.i. de taak van de bijbelse theologie is in relatie tot het thema van ziekte en genezing. Kollmann geeft in zijn *Neutestamentliche Wundergeschichten* verschillende hermeneutische posities weer, die men kan innemen m.b.t. de (nieuwtestamentische) wonderverhalen. Naast o.a. een existentiële, een feministische, een sociaalhistorische, een psychologische en een 'wirkungs-geschichtliche' benadering noemt hij de invalshoek van de bijbelse theologie. In Kollmanns omschrijving van de taak van de bijbelse theologie m.b.t. de nieuwtestamentische wonderverhalen zien we onze eigen positie<sup>8</sup> verwoord:

“Die Wunder Jesu werden im Rahmen dieser Konzeption in einen weiten, die gesamte Bibel umspannenden heilsgeschichtlichen Zusammenhang eingeordnet und auf dem Hintergrund der messianischen Erwartungen Israels betrachtet. Sie gelten als Bestandteil des Weges Gottes zu den Menschen, der mit der Schöpfung beginnt, die gesamte Erwählungsgeschichte Israels durchläuft, im Christus-geschehen seinen Höhepunkt erreicht und schließlich auf das kommende Reich Gottes hinführen wird. Im Hinblick auf Sachkritik an der Jesusüberlieferung wird eine Treueverhältnis eingefordert, das der Exeget seinen Texten schulde. Bei der Betrachtung der Wundergeschichten, insbesondere was ihren Traditionshintergrund angeht, wird dem Alten Testament gegenüber dem hellenistischen Bereich absolute Priorität eingeräumt” (143).

Achter onze positie gaat een bepaalde Schriftopvatting schuil. Aanvullend op wat we hierboven opmerkten over de canonieke benadering van de Schrift en de lezing van het Oude Testament in christologisch perspectief willen we hier verduidelijken dat we de Heilige Schrift willen lezen vanuit

---

urchristlichen Zeugnis zu erfassen” (Hahn, *Theologie II* 135). Een “mehrdimensionale Schriftauslegung” kan hier haar diensten bewijzen (idem 138).

<sup>7</sup> Vgl. Hahn, *Theologie II* 141: “Entscheidend ist (...), daß die *Interpretatio Christiana* als eine besondere Sicht des Alten Testaments verstanden wird (...). Das bedeutet, daß nicht nur der vorchristliche Charakter des Alten Testaments ernst genommen werden muß, sondern ebenso dessen Relevanz und Funktion für die jüdische Glaubensgemeinschaft.”

<sup>8</sup> Mutatis mutandis: in dit hoofdstuk besteden we ook aandacht aan enkele oudtestamentische wonderverhalen.

een ‘overkoepelend verhaal’. In zijn *Scripture and the Authority of God* schrijft N.T. Wright in dit verband (90):

“It is vital that we understand scripture, and our relation to it, in terms of some kind of overarching narrative, which makes sense of the texts. We cannot reduce scripture to a set of ‘timeless truths’ on the one hand, or to being merely the fuel for devotion on the other, without being deeply disloyal, at a structural level, to scripture itself.”

Wright beschrijft dit overkoepelend verhaal als een gelaagd model in vijf bedrijven: het goddelijk drama, dat in de Schrift wordt ontvouwd, bevat z.i. de vijf acten van schepping, ‘val’, Israël, Jezus en de kerk. Tussen deze verschillende bedrijven bestaat een relatie van continuïteit (alle bedrijven behoren tot het ene drama), maar ook van discontinuïteit (in een nieuw bedrijf kunnen nieuwe dingen gebeuren). De kerk vandaag de dag leeft vanuit de eerste scène van het vijfde bedrijf (het apostolisch getuigenis als haar fundament en standaard), maar is op weg naar de slotscène van de voltooiing (een nieuwe schepping). In dit interim moet zij -in gebed om de Geest- dikwijls improviseren<sup>9</sup>, echter niet zonder te luisteren naar wat eerder in het goddelijk drama gebeurd is (*The New Testament* 139vv; *Scripture* 89vv). We herkennen ons in Wrights heilshistorische Schriftmodel, dat enerzijds behoedt voor een verstarde en fundamentalistische omgang met de bijbel (er is vanwege de discontinuïteit ruimte voor nieuwe dingen en voor improvisatie), maar tegelijk (vanwege de continuïteit van het overkoepelend verhaal) behoedt voor “the biblical vacuum at the heart of many of the so-called ‘main-line churches’” (*Scripture* 73).

## 5.2 Schepping, verbond en zegen

### 5.2.1 Aandacht voor de schepping

In hoofdstuk 2 (pastorale theologie) kwamen we bij verschillende auteurs (o.a. Bennett, Maddocks en Parmentier) de opvatting tegen, dat in de dienst de genezing genezende krachten worden vrijgemaakt, die op de één of andere wijze besloten liggen in de schepping. In de reflectie op de dienst der genezing dreigt de aandacht voor de schepping soms verloren te gaan achter een directe en eenzijdige concentratie op de verlossing. De “verlossing van ons lichaam” (Rom.8:23) echter veronderstelt de schepping ervan.

De Schrift begint met de schepping van hemel en aarde. Hoewel in de historisch-kritische benadering van de bijbel schepping veelal als een laat ontwikkeld thema wordt beschouwd (voortkomend uit de periode van de

---

<sup>9</sup> “Our task is to discover, through the Spirit and prayer, the appropriate ways of improvising the script between the foundation events and charter on the one hand and the complete coming of the kingdom on the other” (*Scripture* 93).

babylonische ballingschap)<sup>10</sup> en als secundair t.o.v. het thema van de uitredding uit Egypte, vraagt een canonieke benadering, zoals in dit hoofdstuk voorgestaan, om primaire aandacht voor de schepping. In het “Gesamtentwurf der Hebräischen Bibel” staat de schepping “sehr betont am Anfang” (Rendtorff, *Theologie II* 286; vgl. Childs, *Theology* 120).

### 5.2.2 De goede schepping

Bij alle veelkleurigheid waarmee het Oude Testament op verscheidene plaatsen over Gods scheppend werken spreekt, is het Israëls getuigenis, dat “in den beginne” het bestaan door Hem geschapen is en aldus geïntendeerd tot harmonie: “En God zag alles wat Hij gemaakt had, en zie, het was zeer goed” (Gen.1:31a). Gods zegen rust op de (water- en lucht)dieren, op de mens en op het teken<sup>11</sup> waarop de schepping uitloopt: de rustdag (Gen.1:22,28; 2:3; 5:2)<sup>12</sup>. God blaast de mens zijn levensadem in (Gen.2:7) en verleent hem, die geschapen is naar zijn beeld en gelijkenis, de representatieve taak de aarde te onderwerpen en te heersen over de dieren<sup>13</sup> (Gen.1:28; vgl. Gen.2:15,19v). Daar dit laatste geen doden inhoudt -mens en dier voeden zich met plantaardig voedsel (Gen.1:29v)- heerst tussen beide de *shaloom* van de goede schepping (Rendtorff, *Theologie II* 16v).

De goedheid van de schepping wordt eveneens bezongen in een poëtische parallel van Genesis 1, Psalm 104, waar -in voortdurende afhankelijkheid van de Schepper (vs.27-30)- al wat leeft zich verheugt in creatuurlijke overvloed (vs.10-18) en Jahweh wordt opgeroepen in deze vreugde te delen (vs.31). Reminiscenties aan de goede schepping van Genesis 1, en speciaal aan de plaats en taak die de mens als ‘kroon’ daarin mag innemen (vs.6vv), zijn ook te vinden in Psalm 8, waar de grootsheid van de schepping wordt verwoord in begin- en slotvers, die als een *inclusio* deze psalm omvatten: “O HEER, onze Heer, hoe heerlijk is uw Naam op de ganse aarde.” Vgl. voorts Psalm 19:1-7 en 33:1-9.

---

<sup>10</sup> Maar vergelijk Paas, die het scheppingsgeloof in Israël “naar alle waarschijnlijkheid van hoge ouderdom” noemt (344). Paas relateert Von Rads nadruk op de ondergeschiktheid van scheppingsgeloof aan heilsgeloof door te stellen dat -ook al kon in de crisis van de ballingschap JHWH’s scheppingsmacht dienen om het geloof in zijn uitredding te onderbouwen- het scheppingsdenken bij 8<sup>e</sup>-eeuwse profeten als Amos en Jesaja op andere wijzen functioneert, m.n. binnen het kader van de oordeelsprediking.

<sup>11</sup> Zie Ex.31:16v.

<sup>12</sup> Worden de dieren gezegend met levenskracht om zich te vermenigvuldigen, de mensen ontvangen bovendien Gods zegen om te ‘heersen’ over het geschapene. De zegening van de rustdag betekent het heilzaam “vullen van de tijd met Gods eeuwigheid” (Frettlöh 358vv).

<sup>13</sup> Beeld Gods zijn impliceert representatie en regentschap, zie Brueggemann 452 en Rendtorff, *Theologie II* 15v.

### 5.2.3 De ontwrichte schepping

De goede schepping raakt, naar Israëls tweede scheppingsbericht (Gen.2:4-25) en het vervolg daarvan in hun huidige canonieke context lijken te willen zeggen<sup>14</sup>, ontwricht door de menselijke zonde: de mens overtreedt de grenzen die hem als vice-regent gesteld zijn (Gen.2:16v; 3:6). De vervreemding van God wordt daarop voelbaar (Gen.3:8; vgl. Rom.3:23), in het kielzog van de zonde doen pijn, moeite en dood hun intrede (Gen.3:16vv; Rom.5:12), zegen maakt plaats voor vloek (Gen.3:14,17; vgl. 4:11), de goede schepping wordt “aan de vruchteloosheid onderworpen” (Rom.8:20). Shaloom is niet langer het heilzame gevolg van het leven in harmonie met de Schepper. Hoewel de Schrift zich weinig uitlaat over de herkomst van ziekte en zeer, is het duidelijk dat in de visie van de schrijver(s) van Genesis met de zonde naast pijn en dood ook ziekte en ander lichamelijk onheil realiteiten worden in het menselijk bestaan (vgl. Gen.12:17<sup>15</sup>; 19:11; 35:16vv).

In bovenstaande tekening wordt de negatieve verhaallijn van Gen.3 benadrukt en versterkt vanuit nieuwtestamentisch perspectief. Vanuit dit perspectief beschouwen we met de Engelse oudtestamenticus Gordon J. Wenham het verhaal van de zondeval als een ‘protohistorisch paradigma’ (*Genesis I* 91): enerzijds beschrijft het de natuur en werking van de menselijke zonde; anderzijds herleidt het de zonde van het menselijk geslacht tot een oerbegin, al onttrekt dit begin zich aan historische analyse.

In het joodse denken neemt het verhaal van de ‘zondeval’ geen fundamentele plaats in<sup>16</sup>. Hetzelfde geldt voor het Oude Testament als zodanig. De profeten herleiden Israëls schuld niet tot een ontspoord oerbegin, maar tot de steeds terugkerende rebellie van een uitverkoren volk tegen zijn Bevrijder. Slechts bij Hosea (6:7: “zij hebben als Adam het verbond overtreden”) lijkt -vergelijkenderwijs- te worden gerefereerd aan de eerste zonde, maar de exegese van deze tekst is onzeker. Paradigmatisch, als symbool van macht en schoonheid die ten

---

<sup>14</sup> “[C]hapters 2-3 are carefully linked literarily to the larger primaeval history of Genesis (1-11), and indeed provide the key for their interpretation” (Childs, *Theology* 571).

<sup>15</sup> “De HEER sloeg Farao met zware plagen.” Het Hebreeuwse *nèga*’ (‘plaag’) / *naga*’ (Pi. ‘slaan’) heeft dikwijls betrekking op huidziekten (Wenham, *Genesis I* 290).

<sup>16</sup> Vgl. Wright, *The New Testament* 251: “Within mainline Jewish thought over a long period, the problem of evil (...) was not addressed by means of extended discussions of its origin. There are isolated statements, which borrow from one or other of the two classic texts, Genesis 3 (...) and Genesis 6 (...). But for the most part the question is focused on the present and the future.” Stuhlmacher (*Theologie* 335) spreekt i.v.m. de zondeval over een “vroegjoodse voorstelling”, maar verwijst alleen naar de Openbaring van Mozes.

onder gaat door menselijke zonde maar hersteld kan worden door Gods genade, functioneert bij Ezechiël de hof van Eden (28:13; 31:8vv; 36:35; vgl. Joël 2:3), echter zonder referentie naar een tot in het heden doorwerkende ‘oerzonde’. Woorden als Psalm 51:7 (“In ongerechtigheid ben ik geboren, in zonde heeft mijn moeder mij ontvangen”), Jes.64:6 (“Wij zijn allen geworden als een onreine, al onze gerechtigheden als een bezoedeld kleed”) en Jer.17:9a (“Arglistig is het hart boven alles, ja, verderfelijk is het”) geven aan, dat in het Oude Testament wel het besef leeft van verdorvenheid van de menselijke natuur, maar pas in het licht van het kruis van Christus wordt de principiële zondigheid van de mens verwoord (Rom.3:23vv; 1 Joh. 1:8-2:2) en in verband gebracht met de zonde van Adam als oervertegenwoordiger van het menselijk geslacht (Rom.5:12). “The full force of Gen. 3 had to await the cross for its understanding” (Ellison 19).

Desalniettemin wordt ook in het Oude Testament zelf het geschapen leven geschetst als broos en begrensd door de dood (Rendtorff, *Theologie II* 17v), bedreigd door de macht van de chaos (Brueggemann, *Theology* 534vv) en getekend door gebrokenheid<sup>17</sup>. In zijn algemeenheid kan gesteld worden “daß die Weltsicht der Hebräischen Bibel nicht von dem Bild der in den ersten beiden Kapiteln beschriebenen ungestörten Schöpfung ausgeht, sondern von der Situation nach dem ‘Sündenfall’ ” (Rendtorff, *Theologie II* 18).

In de ‘gevallen schepping’ gaat het van kwaad tot erger: broedermoord (Gen.4:1-8) wordt gevolgd door de mateloze wraak van Lamech (Gen.4:23v) en door kwalijke verbintenissen met hemelwezens (Gen.6:1-4). De menselijke boosheid heerst op aarde en de zonde in de harten van de mensen (Gen.6:5vv,12), zodat God besluit zijn schepping te doen terugkeren tot de chaos van waaruit Hij haar had doen ontstaan (Gen.6:17, vgl. 1:2) en de door Hem beteugelde oerwateren weer vrij spel te geven (Gen.7:11, vgl. 1:6v,9).

#### *5.2.4 Op weg naar een nieuwe schepping: het verbond met Noach; het verbond met Abraham en Israël*

Door de vernietigende zondvloed heen maakt God echter een nieuw (zie de opvallende overeenkomsten tussen Gen 9:1v,3b,6b,7 en Gen.1), zij het niet gelijksoortig<sup>18</sup> begin. Hij richt een ‘eeuwig verbond’ op met de rechtvaardige Noach -representant van een nieuwe mensheid- en met de resterende levende wezens (Gen.6:18; 9:8-17), een verbond dat zich uitstrekt tot de aarde (Gen.9:13) en (het natuurlijk ritme van) de schepping (Gen.8:22, vgl. Jer.33:20,25). Dit verbond is te beschouwen als een bindend partnerschap, waarmee Jahweh zijn schepping wil bewaren tegen verdere

<sup>17</sup> “At the center of reality is a deep, radical, painful, costly *fissure*, that will, soon or late, break every self-arranged pattern of well-being” (Brueggemann, *Theology* 560).

<sup>18</sup> De nieuwe start vindt anders dan in Gen.1-2 plaats in een ‘gevallen wereld’, waarin sprake is van “vrees” en “schrik” in het dierenrijk voor de mens, het eten van dieren door de mens en de bedreiging van het menselijk leven door wilde dieren en medemenselijk geweld (Gen.9:2-6). Vgl. Rendtorff, *Theologie I* 16v.



vernietiging (Gen.8:21v, vgl. Jer.4:27b) en een blijvend nieuwe kans wil geven. “The *Urgeschichte* in its final form displays an overall design: a dramatic movement from the original harmony of creation, through the violent disruption of that order and the near return to chaos, and finally to a new creation under the rainbow sign of the everlasting covenant” (Anderson, *From Creation* 74).

Dat in de Schrift pas na de zondvloed over ‘verbond’ wordt gesproken, lijkt erop te wijzen dat met het sluiten van een verbond God een bepaalde verplichting aangaat om zijn ontspoorde schepping alsnog tot haar bestemming te brengen. We spreken daarom niet over een verbond met de schepping of met de mensheid ter aanduiding van de ‘oorspronkelijke relatie’ tussen God en het geschapene, zoals in de (gereformeerde) dogmatiek en de bijbelse theologie dikwijls is gebeurd<sup>19</sup> en omschrijven het verbond tussen Jahweh en zijn bondgenoten als *verlossend partnerschap*.

Maar zelfs dit herbegin loopt uit op wangedrag van Noach en een van zijn zonen (Gen.9:20-27) en lijkt te stranden<sup>20</sup> in Gods oordeel over de torenbouwers van Babel (Gen.11:1-9).

Volgend op het debacle van Babel wordt in Genesis 12 uit het nageslacht van Noachs zoon Sem (Gen.11:10vv,27) een mens geroepen, door wie God de plannen met zijn schepping alsnog lijkt te willen realiseren: “After its gloomy portrayal of the (...) deprivations of human rebelliousness, [Genesis] reaches a turning point when God takes hold of Abraham (...) and declares his intention to make him a (...) means of blessing to the world”<sup>21</sup>. Vanuit de breedte van de volkerenwereld (Gen.10:32) roept Jahweh één mens, wiens nageslacht tot een volk zal worden, dat Hij zegenen zal (vgl. Joz.24:2-13). Met Abraham sluit Jahweh een verbond (Gen.15/17), waarin van Godswege de belofte klinkt van nakomelingschap en land voor het nageslacht; in het uitermate belangrijke begin van Genesis 12 klinkt bovendien de belofte van zegen voor “alle geslachten van de aardebodem” (vs.3b).

Dumbrell (71) vestigt in navolging van H.W. Wolff de aandacht op de parallel tussen het vijfvoudig voorkomen van ‘zegen’ en ‘zegenen’ in Gen.12:1-3 en het vijfvoudig ‘vervloeken’ in Gen.1-11 (3:14,17; 4:11; 5:29; 9:25): “[U]nder the Abrahamic covenant broken relationships are to be potentially and progressively repaired.” Frettlöh wijst in navolging van B. Jacob op verwantschap met het in Gen.1:3-5 vijfvoudig genoemde sleutelbegrip ‘licht’ en ziet de beloofde zegen als teken van een nieuw begin (274).

---

<sup>19</sup> Coccejus, Wellhausen, Geerhardus Vos, Dumbrell etc.; zie Smith 152v. Vgl. Goldingay: “[T]here is no need for the formalising or legalising of the relationship between God and the world when the relationship is in its unspoiled state” (*Covenants* 23). Zie ook Williamson 141vv, die de vraag “Covenant with Creation?” ontkennend beantwoordt.

<sup>20</sup> “Gen.11:1-9 concludes on a note of profound despair as to the prospects for the future of the human race” (Dumbrell 59).

<sup>21</sup> Goldingay, *Diversity* 226v. Vgl. Wright, *The New Testament* 262.

De drie elementen -nakomelingschap, land en zegen- komen samen in de herhaalde belofte aan Abrahams zonen Izaäk (Gen.26:3v) en Jakob (Gen.28:13vv).

In de lijn van dit verbond (Ex.2:24) gaat Jahweh vervolgens met Israël een verbond aan van fundamentele betekenis (Ex.19/24/34; Dt.29), opdat via Israël Gods zegen weer zal kunnen oplichten onder de volkeren (Jes.19:24; 42:6; 49:6; 66:18v; Zach.8:13)<sup>22</sup> en zich uiteindelijk voluit zal kunnen manifesteren in een nieuwe schepping (Jes.65:17vv; 66:22).

De geschetste ‘canonieke’ beweging van de schepping via Abraham naar Israël lijkt aldus bedoeld om de shaloom van “den beginne” alsnog wereldwijd, ja scheppingbreed (vgl. Rom.8:19-21) gestalte te kunnen doen geven. “The Kingdom of God established in global terms is the goal of the Abrahamic covenant” (Dumbrell 78).

### 5.2.5 *Schepping: continuïteit en discontinuïteit*

In de vorige hoofdstukken zijn we meermalen gestuit op de vraag naar de verhouding tussen schepping en her-schepping. Maken we in de dienst der genezing gebruik van gaven en krachten die van “den beginne” in de schepping liggen, of is de schepping zozeer door de zonde aangetast, dat genezing alleen voort kan komen uit een geheel nieuw, herscheppend initiatief van Godswege? Of wordt in Gods herscheppend handelen de ‘oude schepping’ geheiligd en worden de daarin liggende gaven en krachten op nieuwe wijze in dienst gesteld van het komende Koninkrijk? Is er m.a.w. sprake van continuïteit, discontinuïteit of een ‘discontinue continuïteit’? De continuïteit werd verondersteld door de Linns, voor wie de goede God zich openbaarde in al het geschapene. Ook bij Parmentier, die scheppingsgaven en -krachten aan het werk zag in de dienst der genezing, lag de nadruk op de continuïteit, zij het dat bij hem het schepselmatige ‘charismatisch’ moest worden ‘gemunt’ en in dienst van God gesteld. Continuïteit kwamen we ook tegen bij MacNutt, die als meest algemene vorm van genezing noemde de aanvulling en versterking van het natuurlijk regeneratievermogen door het gebed, maar die daarnaast openstond voor een ‘bovennatuurlijk handelen’ van Godswege en genezing in verband bracht met Jezus’ kruis. Bij Bennett, die i.v.m. genezing sprak over ‘scheppende energie’, leek eveneens sprake te zijn van continuïteit, maar werd tegelijk het genezende werk van de kerk gekoppeld aan Gods verlossende genade in Christus. De discontinuïteit werd sterk benadrukt door Kraan, die van geen natuurlijke geneeskracht wilde weten maar genezing verbond aan de invasie van de nieuwe orde van het Koninkrijk. Een discontinue continuïteit meenden we te kunnen onderscheiden bij Maddocks, volgens wie in kruis en opstanding de helende kracht van de schepping op nieuwe wijze naar ons toekwam. Te Burrswood tenslotte werd onderscheid gemaakt tussen het werken

---

<sup>22</sup> “One reason for Israel’s existence is that creation is under curse for disobedience, and Yahweh insistently wills that the world should be brought to blessing. Israel’s life is for the well-being of the world” (Brueggemann, *Theology* 431v).

van God in de schepping via artsen en geneesmiddelen en het (de discontinuïteit veronderstellende) werk van Gods genade in Jezus Christus via de dienst der genezing.

In het Oude Testament is een tweeledigheid te bespeuren in het spreken over de schepping. Enerzijds is er sprake van continuïteit tussen de goede schepping en de wereld, zoals die door de bijbelschrijvers wordt ervaren. Anderzijds blijkt de goede schepping een ‘knik’ of ‘breuk’ te hebben opgelopen, waardoor het leven op aarde in meerdere of mindere mate geschonden is geraakt<sup>23</sup> en een verlossend ingrijpen van Godswegen nodig is om tot herschepping te komen.

Tekstgedeeltes als Ps.104:27-30 (vgl. Job 34:14v) en Ps.139:13-16 getuigen van *continuïteit* in Gods bemoeienis met het geschapene. God blijft scheppen en zijn schepping onderhouden<sup>24</sup>. Het Hooglied bezingt liefde en sexualiteit als een ongeschonden scheppingsgave<sup>25</sup>, de Spreukendichter situeert vrouwe Wijsheid met haar preëxistente spel en haar vreugde om de schepping óók in het aardse bestaan: wie haar vindt, heeft het leven gevonden (Spr.8:22-36). Een doorgaande lijn is eveneens te vinden in Gods genadige bescherming en zegen, die zelfs na vloek en oordeel (Gen.3:14,17; 4:11; 6:5vv) gegeven blijven worden (Gen.4:15; 6:18v; 9:1; 12:2v etc.): “Life east of Eden is not a reversion to total dis-order” (Goldingay, *Diversity* 224). Het noachitisch verbond met alle levende wezens betekent eveneens dat God zijn schepping niet vaarwel heeft gezegd. Het is vooral de katholieke traditie, die de lijn van de continuïteit benadrukt<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> Zelfs de schrijver van Psalm 104, die de continuïteit van de goede schepping bezingt, ontkomt niet aan de constatering van de mogelijkheid van verdelging en dood (vs.29) en aan de slotbede, dat de goddelozen van de aarde zullen vergaan.

<sup>24</sup> Vgl. Eichrodt, die m.b.t. het oudtestamentische werken Gods in de schepping opmerkt: “In allem kann man seine Wunder erkennen, alle Mittelursachen überspringend schaut der Fromme Gott in jedem Augenblick das Universum schaffen. (...) Es ist kaum zu weit gegriffen, wenn man diese alttestamentliche Anschauung von der Erhaltung der Welt als *creatio continua* bezeichnet” (*Theologie II/III* 102).

<sup>25</sup> In de paradijselijke lusthof, waarmee de bruid van het Hooglied wordt vergeleken (4:12vv), is de context van vloek en verderf ver te zoeken (vgl. Goldingay, *Diversity* 226).

<sup>26</sup> Vgl. Hacker 58, die als ‘anglo-katholiek’ spreekt over “the sacramental approach to the creation, which Catholics have – seeing God at work in even the most ordinary of activities and not confined to a special compartment marked ‘supernatural’.” Een bijzondere exponent van de rooms-katholieke traditie is Matthew Fox, die in zijn *Original Blessing* op panentheïstische wijze God overal aanwezig weet en zich afzet tegen het scheidingsdenken van de “fall/redemption tradition”.

Toegesplitst op de dienst der genezing betekent de lijn van de continuïteit, dat in de schepping genezende vermogens aanwezig kunnen zijn (in ieder geval het regeneratieve vermogen, dat in alle leven is ingeschapen) en middelen ter genezing gevonden kunnen worden (Jezus Sirach 38:4; vgl. 2 Kon.20:7/ Jes.38:21; Lk.10:34), waarvan de mens gebruik kan en mag maken. De medische wetenschap kan, in deze lijn voortredenerend, beschouwd worden als een instrument in de hand van de Schepper (vgl. Jezus Sirach 38:12 “En ruim voor de arts een plaats in, want ook hem heeft de Heer geschapen”<sup>27</sup>).

Noties van *discontinuïteit* klinken behalve in Genesis 3 e.v. ook in het boek Prediker, waar de vreugde om het geschapen bestaan (3:12v,22; 5:17vv; 8:15; 9:7vv; 11:7vv) beschreven wordt tegen de achtergrond van de “ijdelheid” van het leven (passim) en begrensd wordt door de verwachting van Gods gericht (11:9b; 12:14). Ook het boek Job tekent de inbreuk op het goede leven en worstelt met de schijnbare ongerijmdheid van het kwaad. “The entire books of Job and Ecclesiastes concern how one copes with the experiential and intellectual consequences of life east of Eden, where the creator’s revelation seems invisible and his grace obscured” (Goldingay, *Diversity* 225).

De discontinuïteit komt duidelijk naar voren in het boek Klaagliederen en is impliciet te vinden bij de profeten, waar de gevolgen van de zonden van Gods volk het ‘goede leven’ zozeer hebben aangetast, dat de verlossing van Godswegen beschreven wordt als *herscheping* van het creatuurlijke bestaan, soms met paradijselijke noties (zie bv. Jes.11:6vv; 35:1-10; 43:19v; 55:12v; 65:17-25; Ez.34:25vv; 47:12).

Herscheping betekent geen totale breuk met het verleden. Wat er vroeger was, maar ten gevolge van kwaad of zonde niet tot zijn bestemming kon komen, wordt gereinigd, geheeld en tot vervulling gebracht<sup>28</sup>. Zelfs de dood kan in het herschapen bestaan nog blijven bestaan (Jes.65:20, maar vgl. 25:8). Schepping, verlossing en herschepping kunnen in de Schrift zeer dicht naast elkaar liggen<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Het advies de arts te consulteren en van geneesmiddelen gebruik te maken is bij Jezus Sirach verbonden aan de geestelijke raad tot God te bidden, zonden te belijden en offers te brengen (38:9vv).

<sup>28</sup> Het gebruik van het woord *herscheping* (vgl. Jes.65:17; 2 Kor.5:17) betekent dan ook niet dat de (oude) schepping wordt afgeschreven of vernietigd, maar veeleer dat deze grondig wordt vernieuwd of getransformeerd. De tekening van het vergaan van hemel en aarde in o.a. Jes.51:6, Mk.13:31par, 2 Pet.3:10,12 en Op.20:11 duidt eerder op een metaforische beschrijving van Gods gericht dan op het letterlijk verdwijnen van de kosmos (vgl. Beale 397vv). Vgl. Wright, volgens wie in het apocalyptische jodendom over het algemeen niet het einde verwacht van de “space-time universe”, maar het einde van de huidige, kwade wereldorde (*The New Testament* 299, 333).

<sup>29</sup> Zie m.b.t. dit thema o.a. Anderson, *From Creation* 25vv, Dumbrell 190vv en Goldingay, *Diversity* 212vv.

Scheppen geldt dan als een vorm van verlossen (uit de machten van de chaos), terwijl omgekeerd verlossen gezien kan worden als een voortgaand scheppen. Dat wordt onder andere duidelijk in Psalm 136, waar in één doorgaande lijn Gods wonderen van schepping (4-9), verlossing uit Egypte (10-24) en onderhouding (25, als *creatio continua*) bezongen worden. Vgl. ook Ps.74:12-17. In Deuterokesaja wordt de aangezegde verlossing van het volk uit de ballingschap meermalen gefundeerd in Gods scheppend handelen (zie bv. 40:12-31; 43:1-7; 45:9-13, 51:9-11) en gekenmerkt als het scheppen van nieuwe dingen (43:19; 48:6v). Vgl. Childs, *Theology* 114v.

In het Nieuwe Testament is de lijn van de discontinuïteit uitdrukkelijker aanwezig dan in het Oude. Dat heeft o.i. te maken met Gods voortgaande openbaring in Jezus Christus: tegen de achtergrond van de verzoening van mens en wereld komt de verwoestende werking van de zonde duidelijker aan het licht. Weliswaar spreken teksten als Mt.5:45, Hd.17:28 en Rom.1:20 van Gods doorgaande zorg voor, nabijheid bij en zelfopenbaring door zijn schepping, zodat er ook in het Nieuwe Testament enige ruimte blijft voor de continuïteit (vgl. 2.10). Tegelijk echter wordt nu de schepping geschetst als verkerend in duisternis (Joh.1:5) en in de macht van de boze (Lk.13:16; Ef.6:11; 1 Jh.5:19) en wordt Christus voorgesteld als grondlegger en representant van een *nieuwe* mensheid (1 Kor.15:45vv), die de gevolgen van de ongehoorzaamheid van Adam te niet doet (Rom.5:15-20) en een nieuwe schepping aan het licht brengt (2 Kor.5:17).

De lijn van de discontinuïteit wordt veelal benadrukt in de protestantse theologie. Wij sluiten ons daarbij aan en zetten, vanwege de nadruk op de discontinuïteit in m.n. het nieuwtestamentische getuigenis, voor een bijbels-theologische doordenking van de dienst der genezing niet in bij een scheppings-theologie zonder meer. In de schepping is zeker nog veel goeds (en genezends) te vinden (vgl. de ‘algemene genade’ van Johannes Calvijn en Abraham Kuyper<sup>30</sup>), reden waarom we niet willen spreken van een volkomen discontinuïteit, maar tegelijk is de shaloom van “den beginne” er verstoord geraakt<sup>31</sup>. Wij spreken daarom liever van een ‘discontinuïteit met

---

<sup>30</sup> Zie 2.10.

<sup>31</sup> Vgl. Van de Beek, die overigens niet spreken wil van een “verloren paradijs”, maar vanuit christologisch oogpunt spreekt over de schepping “onder het kruis”: “Het meest indrukwekkende van de schepping is niet die mooie morgen in mei bij het krieken van de dageraad in de Veluwe bossen als een vriendelijke vos mijn pad kruist, maar het bloed en de tranen van de ten dode gedoemden. Graag willen we de illusie gaande houden dat slechts het eerste schepping is, of het kind dat kraaiend in de kinderwagen ligt en de rest buiten Gods schepping houden. Waar was overigens die vos naar op weg en zou dit kind een uitzondering zijn op de regel dat het meest uitgelezene van het leven moeite en verdriet is?” (*Schepping* 179).

behoud van elementen van continuïteit'. Magdalene Frettlöh tekent deze dubbelheid van het geschapen leven 'na de zondeval' als volgt: "Der Fluch kann den Segen des Schöpfers nicht völlig aufheben und zunichte machen, aber seine uneingeschränkte Entfaltung verhindern, ihn beeinträchtigen und unterdrücken, ihm seine Eindeutigkeit nehmen. 'Jenseits von Eden' vermengen sich Segen und Fluch; Gottes gute Schöpfung und ihrem vom Menschen herbeigeführten, elementaren Gebrochenheiten sind nicht zu trennen" (291).

In het vervolg verkennen we het kader van het *verbond* als middel van Godswege om een in ongerede geraakte schepping alsnog tot haar bedoelingen van louter zegen te laten komen.

#### 5.2.6 *Verbond en zegen*

Het verbond met Abraham/Israël, zoals geschetst in 5.2.4, lijkt in de Schrift de context te zijn waarin het (aangetaste/onderdrukte) zegenpotentieel van de schepping wordt geheiligd en geïntensiveerd, zodat de shaloom van "den beginne" weer aan het licht kan komen<sup>32</sup>. Zoals Frettlöh schrijft: "Die Segensverheißung an Abraham (...) macht den Segen, der im Leben 'jenseits von Eden' oft ununterscheidbar mit dem Fluch verquickt oder ganz in Fluch verkehrt ist, identifizierbar; sie benennt das Kriterium dafür, wie dem Segen gegen den Fluch zum Durchbruch verholfen werden, wie die Menschheit Segen statt Fluch gewinnen kann, nämlich die Einweisung in das Lebensverhältnis zu Israel, mit dem sie der segnenden Zuwendung Gottes zu Abraham entspricht" (344).

Robertson spreekt in dit verband over "the restoration goal of the covenant of redemption" en schrijft: "God intends by the covenant of redemption to realize for men those blessings originally defaulted (...)" (91). Hij ziet het verbond als antwoord van Godswege op de 'gebroken schepping' en tekent een doorgaande lijn van het verbond met Abraham<sup>33</sup>, via het verbond met Israël (en later David) naar het nieuwe verbond, dat uiteindelijk resulteert in de heelheid van een nieuwe schepping: "By redemption, the original purposes of creation are achieved - or even excelled" (63).

Beschouwen we genezing als een herstel van Gods diepste en oorspronkelijke bedoelingen van heil en zegen in het leven van mens en gemeenschap, dan lijkt in een 'gebroken wereld' het verbond een belangrijk bijbels-theologisch kader te zijn ter doordenking van de dienst der genezing.

---

<sup>32</sup> Vgl. (vanuit een canonieke benadering van de Schrift) in dit verband b.v. de beloofde *verbondszegen* van Lev.26:4 en 9 met de aanvankelijke *scheppingsgaven* van Gen.1:11v en 28a.

<sup>33</sup> Robertson laat het "covenant of redemption" al beginnen direct na de zondeval (Gen.3:15) en ziet ook het verbond met Noach als een expressie van dit verbond.

Het is de moeite waard dit verbondskader nader te exploreren, eerst in de thora, vervolgens bij de profeten.

#### 5.2.7 De zegen van het verbond in de thora: vrijwaring tegen ziekte

In de thora lezen we, hoe God het volk Israël roept tot gemeenschap met zichzelf en aan het gehoorzaam onderhouden van die gemeenschap zijn zegen verbindt. De gemeenschapsband heeft het karakter van een verbond tussen twee partijen, die zich tot elkaar verplichten. Het verbond dat God met zijn volk sluit, volgt op de uitredding uit Egypte en heeft het karakter van een heilsacte<sup>34</sup>; God is de vrijmachtige initiatiefnemer, het volk vormt de antwoordende partij.

Gods verbondsinitiatief m.b.t. zijn volk (zie Ex.19/24/34: bij de Sinaï; Dt.29: in Moab) brengt zegen en shalom met zich mee. De basisgedachte is “that God is willing to set His covenant partner in a *shalom* status” (Quell 122). Deze shalom heeft het ‘diesseitig’ karakter van een overvloedig en veilig leven in het land dat God geven zal. Het volle rendement van het verbond treedt daar op, waar het volk als Gods verbondspartner zich aan de verbondsvoorwaarden houdt en de leefregels naleeft die met het verbond gegeven zijn (zie b.v. Jer.7:23): “Israel must maintain the law, not in order to enter the favored condition of the covenant of redemption, but in order to continue in the blessing of the covenantal relationship (...)”<sup>35</sup>.

De beloofde verbondszegen omvat ook het vrijwaren tegen ziekte en zeer.

Exodus 23:23v zegt het zo: “Mijn engel zal voor uw aangezicht gaan en u brengen naar de Amoriet, de Hethiet, de Perizziet, de Kanaäniet, de Chiwwiet en de Jebusiet, en Ik zal hen vernietigen. Gij zult u niet nederbuigen voor hun goden noch hen dienen (...). Maar gij zult de HEER, uw God, dienen. Dan zal Hij uw brood en uw water zegenen en Ik zal ziekte uit uw midden verwijderen. Geen vrouw in uw land zal een misgeboorte hebben of onvruchtbaar zijn. Het getal uwer dagen zal Ik vol maken.” En in Deuteronomium wordt het leven in het beloofde land als volgt geschetst: “Het zal geschieden, omdat gij aan deze verordeningen gehoor geeft en ze naarstig onderhoudt, dat de HERE, uw God, jegens u het verbond en de goedertierenheid zal bevestigen, die Hij aan uw vaderen met een eed bekrachtigd heeft; Hij zal u liefhebben, zegenen en talrijk maken. (...) De HERE zal alle ziekten van u afwenden, en geen van de boze kwalen van Egypte, die gij kent,

---

<sup>34</sup> Vgl. Eichrodt, die m.b.t. de verbondssluiting op de Sinaï (Ex.19-24) opmerkt: “Als Ziel und Krönung der machtvollen Errettung aus Ägypten erscheint die Stiftung einer dauernden Bundesordnung: die bisher erfahrene Kraft, Hilfsbereitschaft und Treue Jahves bietet sich dem Volk zu dauerndem Genuß an (...)” (*Theologie I* 10).

<sup>35</sup> Robertson 175. Het verbond op de Sinaï kan in die zin conditioneel genoemd worden: het kan van de zijde van het volk door ongehoorzaamheid worden verbroken (zie Jer.11:10; 31:32).

zal Hij u opleggen” (7:12v,15). Ook noemen we nog Ex.15:25v, één van de sleutelteksten in het bijbelse spreken over gezondheid en heling, waar -na de bevrijding uit Egypte, maar nog voorafgaande aan de eigenlijke verbondssluiting- de woorden klinken: “Daar [nl. te Mara, waar bitter water is zoet gemaakt, lett. ‘geheeld’] gaf Hij hun inzettingen en verordeningen en daar stelde Hij hen op de proef, terwijl hij [Mozes] zeide: Indien gij aandachtig luistert naar de stem van de HERE, uw God, en doet wat recht is in zijn ogen, en uw oor neigt tot zijn geboden en al zijn inzettingen onderhoudt, zal Ik u geen enkele van de kwalen opleggen, die Ik de Egyptenaren opgelegd heb; want Ik, de HERE, ben uw Heelmeester.”<sup>36</sup> Zie tenslotte de beloofde zegeningen van overvloed en vrede in Lev.26:3vv en Deut.28:1vv<sup>37</sup>.

Het verbond is een acte, waarbij de verbondspartners zich op leven en dood aan elkaar verbinden.<sup>38</sup> Wanneer het volk zich in ongehoorzaamheid aan de heilbrengende verbondsgemeenschap met God onttrekt, maakt de zegen (en de shalom) derhalve plaats voor vloek: “Als iemand (...) meent, dat hij gezegend zal blijven en zegt: Ik zal vrede hebben, wanneer ik in de verstoktheid van mijn hart wandel (...), dan zal de HEER die man niet willen vergeven, maar zullen de toorn en de ijver van de HEER tegen hem branden; heel de vloek die in dit boek opgetekend staat, zal op hem rusten” (Deut.29:19v). De boeken Leviticus en Deuteronomium tekenen dreigend de ziekten die, naast andere plagen, voort kunnen komen uit het niet onderhouden van de inzettingen van de HEER (Lev.26:16,25; Deut.28:21v,27v, 35,60v; 32:24). Brueggemann spreekt over “Yahweh’s terrible and ready capacity to enact curses upon the earth, which disrupt the system of blessing and fertility and make the world unlivable” (*Theology* 541).

---

<sup>36</sup> Brown merkt m.b.t. dit tekstgedeelte op: “Verse 26 sets the pattern for all the covenant legislation that follows: If you carefully obey my statutes, you will be blessed, while disobedience will bring a curse (the latter is implied here). Thus, the first covenant stipulation for the liberated nation, the first test they experienced, and the first promise conditioned on obedience all revolved around the revelation of the Lord as Healer. Regardless of one’s dating of the passage in question, its importance for biblical theology must be stressed” (Brown 74v). Ook Durham (213v) benadrukt het verbondskarakter van het betreffende vers.

<sup>37</sup> Gezondheid wordt in de lijsten van Lev.26 en Deut.28 niet expliciet genoemd onder de zegeningen, ziekte wel onder de daarna genoemde vervloeking. Gezondheid wordt echter zo vaak ingesloten in de pentateuchale beloften van shalom en van een lang leven, dat gesteld kan worden: “[I]t is certainly to be assumed as a fruit of covenant loyalty” (Brown 80v).

<sup>38</sup> Robertson voert de in het Oude Testament gebruikte terminologie *karat b<sup>e</sup>rīt*, een verbond sluiten, letterlijk ‘een verbond snijden’, terug op de acte van het middendoor delen van dieren bij de verbondssluiting (Gen.15:9v,17v; Jer.34:18). “The dismembered animals represent the curse that the covenant-maker calls down on himself if he should violate the commitment which he has made” (10).



Een soortgelijke theologie van zegen en vloek als in de thora vinden we ook in de wijsheidsliteratuur van het Spreukenboek: “Proverbs details the practical out-working of the Torah principles of blessing for obedience and curses for disobedience, with one notable difference: In the Torah, God was the active agent behind blessing and curse; in Proverbs, life and well-being are primarily seen as the natural results of godly living, while death and calamity are viewed as the logical (and necessary) consequences of ungodliness and sin” (Brown 158). ‘Vreze des HEREN’ (1:7 e.v.) ofwel een leven overeenkomstig het onderricht van Vrouwe Wijsheid (1:20vv) brengt shaloom (3:17) en leven (3:22; 8:35) met zich mee, maar goddeloosheid ofwel het luisteren naar Vrouwe Dwaasheid (9:13vv) onheil en ondergang. Zie bv. 1:32v; 3:33; 8:35v; 9:10vv; 10:27; 12:21; 13:13; 14:32; 15:29; 19:16; 22:8v. Een enkele maal wordt ook lichamelijk heil als expressie van shaloom expliciet genoemd. Te wijzen valt op 3:7v: “Vrees de HERE en wijk van het kwaad; het zal medicijn [*rip ’ût*, genezing?] wezen voor uw vlees en lafenis voor uw gebeente”; en op 4:20vv: “Mijn zoon, sla acht op mijn woorden (...), want zij zijn leven voor wie ze vinden, genezing [*marpe*] voor hun ganse lichaam.”

#### 5.2.8 De zegen van het verbond bij de profeten: genezing

Bij de ‘latere profeten’ (Jesaja-Maleachi) is evenals in de thora een theologie te vinden van zegen en vloek binnen het kader van het verbond (expliciet in bv. Jer.11:1-14, waar gewezen wordt op het verbreken van het Sinaï-verbond, en in Mal.2:1-9, waar sprake is van het verderven van het verbond met Levi<sup>39</sup>), ook al wordt de term ‘verbond’ als zodanig door het merendeel van de profeten niet gebruikt. Stuart tekent in zijn commentaar op de kleine profeten het profetische spreken over vloek en zegen als volgt: “[R]egular comparison is made to the curses and blessings of the Mosaic covenant, since only thereby can what the prophets are referring to be made sense of. They invent no types of curses and blessings. They simply make reference, either literally or allusively (...), to what is already incorporated in the Sinai covenant. The significance of this fact cannot be overstated. Nearly all the content of the classical (writing) prophets’ oracles revolve around the announcement of the near-time fulfilment of covenantal curses and the end-time fulfilment of covenantal restoration blessings” (xxxii).

Tot de vloek kan ook ziekte behoren (in letterlijke of meer overdrachtelijke zin).

Jesaja spreekt over een zieke natie en een verlaten land als gevolg van het oordeel van de HEER over een afvallig volk (Jes.1:2-9). Jeremia dreigt met de drievoudige vloek van oorlog, honger en ziekte als gevolg van ongehoorzaamheid aan Jahweh en het overtreden van zijn verbond (zie bv. 21:5-9; 29:17vv; 34:17vv). Ezechiël kent naast de drievoudige vloek ook nog een vierde component: wilde dieren

<sup>39</sup> Het verbond met deze priesterlijke stam gaat terug op Num.25, waar Jahweh een verbond sluit met Aärons kleinzoon Pinehas, nadat deze was opgetreden tegen cultische prostitutie. Vgl. Jer.33:21 en Neh.13:29.

(14:21). Hosea tekent dreigende onvruchtbaarheid (Hos.9:10-17: “geen geboorte, geen moederschoot, en geen ontvangenis meer”). Vgl. ook Amos 4:6-13, waar betreurd wordt dat talrijke plagen van Godswege, waaronder de pest, niet hebben geleid tot terugkeer tot het verbond.

De zegen komt bij de profeten m.n. dan in zicht, wanneer God in zijn genade de door ongehoorzaamheid vastgelopen verbondsrelatie een nieuwe kans geeft en neemt, anders dan in de thora, meer het karakter aan van een belofte van toekomstig herstel (genezing, in overdrachtelijke of letterlijke zin) dan van het vrijwaren tegen onheil.

Jesaja verkondigt genezing op bekering (19:22; 30:26). Bij Deuterokesaja komen de woorden overtreding, ongerechtigheid, shaloom (vrede) en genezing (53:5) samen rond de ene figuur van de ‘knecht’, die plaatsvervangend de vloek draagt en zo de zegen aan het licht brengt (53:4vv,8b,12c). Bij dezelfde profeet<sup>40</sup> horen we, hoe de toorn van de HEER ten gevolge van de eigenzinnigheid van het volk zal plaats maken voor genezing en shaloom (57:16-19). Jeremia verkondigt, na meermalen van de ongeneeslijkheid van Juda’s wond te hebben gesproken (vgl. Klaagl. 2:13), genezing: “Ik zal u genezing schenken, u van uw wonden genezen” (30:17). Ezechiël tekent in zijn visioen van de tempelbeek (hfdst. 47) de eschatologische overvloed aan nieuw leven -inclusief geneeskrachtige bomen- (vs.7-12), nadat zilt water is genezen door het water dat uit de tempel welt. In Hosea klinken, in een verband waarin het verlangen doorklinkt “de HEER te kennen”, dat is de verbondsgemeenschap met Hem te herstellen, de woorden: “Komt, laat ons wederkeren tot de HEER! Want Hij heeft verscheurd, en zal ons helen; Hij heeft geslagen, en zal ons verbinden” (6:1-3; vgl. ook 14:5). En in Maleachi wordt, na de aankondiging van het oordeel over de goddelozen, de toezegging gedaan, dat genezing zal zijn te vinden onder de vleugels van de “zon der gerechtigheid” voor wie de naam van de HEER vreest (4:2 [Hebreeuws 3:22]).

Zowel in de thora als bij de profeten is aldus een relatie te traceren tussen enerzijds het onderhouden van het verbond van Jahweh met zijn volk en anderzijds bewaring tegen ziekte resp. genezing. Het verbond lijkt in deze beide relevante strata van het Oude Testament te functioneren als een niet onbelangrijk theologisch kader bij het spreken over genezing.

#### *5.2.9 Het verbond en oudtestamentische genezingsverhalen*

Het verbond is echter niet de enige categorie, aan de hand waarvan in het Oude Testament over genezing gesproken wordt. Dat wordt duidelijk als we het kader bezien, waarbinnen de belangrijkste van de -in het Oude Testament

---

<sup>40</sup> Onder Deuterokesaja verstaan we Jes.40-66. Hoewel Jes.56-66 soms wordt toegeschreven aan een derde auteur, treedt de veronderstelling van een Tritojesaja vandaag de dag meer naar de achtergrond.

relatief spaarzaam voorkomende<sup>41</sup>- genezingsverhalen functioneren. Dit kader kan worden aangeduid als het verbond van God met zijn volk, de erkenning van de macht van Jahweh in relatie tot de afgoden, het soevereine handelen van God ter realisatie van zijn heilsplan en de verbondstrouw van Jahweh aan koning David.

Sommige genezingen vinden inderdaad plaats binnen de context van het *verbond* van Jahweh met zijn volk Israël. Expliciet wordt dat duidelijk in enkele genezingsverhalen rond Mozes, waar genezing het karakter heeft van een genadig ingrijpen Gods, waardoor het oordeel (de verbondsvloek) van ziekte of plaag ongedaan wordt gemaakt. In het verhaal van de melaatsheid van Mirjam (Num.12) en in het verhaal van de koperen slang (Num.21:4-9) is sprake van zonde die -overeenkomstig de verbondsafspraken (Lev.26:14vv; Dt.28:15vv)- met ziekte of plaag gestraft wordt. In beide gevallen wordt na schuldbelijdenis en op grond van de voorbede van Mozes het kwaad van Godswege afgewend. Eenzelfde patroon wordt zichtbaar in enkele genezingspsalmen, die als persoonlijke en/of poëtische genezingsverhalen kunnen worden beschouwd. In Ps.30 bijvoorbeeld interpreteert de dichter zijn genezing als gave van Godswege, volgend op zijn gebed om genade ten tijde van zijn ziekte, waarin hij Jahwehs toorn over zijn zelfvoldaanheid ervoer. In Ps.107:17-20 wordt de ziekte van een groep Joodse ballingen geduid als gevolg van hun zondige levenswandel en hun genezing als verbondsgave van Jahweh volgend op hun smeekgebed<sup>42</sup>. In dit alles wordt duidelijk, dat “wanneer Jhwh met ziekte komt, het ‘leven’ in het geding is, zoals Hij dit in zijn Verbond schenken wil. Dit ‘leven’ is het ook, dat zich weer ontplooiën mag wanneer Jhwh met genezing komt” (Struys 438).

Soms is de verbondskonnotatie minder evident. Zowel het opwekkingswonder in het ten noorden van Israël gelegen Sarefat (1 Kon.17) als de genezing van de Arameeër Naäman (2 Kon.5) tonen, dat ook buiten het verbond met Israël mensen

---

<sup>41</sup> (Genezings)wonderen komen we in het Oude Testament hoofdzakelijk tegen op de keerpunten van Israëls geschiedenis: “Wo Gott sein Reich gegen zusammengeballte Widerstände vorwärts bringen, den Glauben wecken und durch schwere Zeiten hindurchretten will, da sehen wir im israelitischen Gottesglauben das Wunder hervortreten. So spielt es in den Entscheidungszeiten des Gottesreiches eine stärkere, sichtbarere Rolle (...)” (Eichrodt, *Theologie II/III* 110). Met gebruikmaking van een enigszins grove indeling kan gezegd worden dat de meeste van de vermelde genezingen voorkomen in ‘golven’: ten tijde van de aartsvaders en -moeders, wanneer de oerkern van het volk van God geformeerd gaat worden; ten tijde van Mozes, wanneer het volk wordt bevrijd uit Egypte en als verbondsvolk gehoorzaamheid moet leren t.o.v. zijn Bevrijder; en ten tijde van Elia en Elisa, wanneer de Baälcultus een serieuze bedreiging vormt voor Israëls verering van Jahweh.

<sup>42</sup> De inhoud van Psalm 107 staat ingeklemd tussen verbondsuitdrukkingen aan begin en einde (vs.1: “zijn verbondstrouw [*chèsèd*] is tot in eeuwigheid” en vs. 43: “laat men acht slaan op de gunstbewijzen [*chasdim*] des HEREN”), waarvan de echo weerklinkt de hele psalm door (vs.8a, 15a, 21a, 31a). Het gaat in de psalm om verschillende groepen uit het verbondsvolk, om de “verlosten van Jahweh” (vs.2a; vgl. Jes.35:10), die Hij verzameld heeft uit de ballingschap (vs.2b,3).

kunnen delen in het heil van Jahweh. Misschien mogen we zeggen dat deze genezingsverhalen vooruitgrijpen op de ruimte voor de ‘vreemdeling’ onder het nieuwe verbond (Jes.56:3,6v, zie 5.3.2). In ieder geval komen in beide gevallen de hulpzoekenden tot een daad van gehoorzaamheid aan Jahwehs profeet (1 Kon.17:13vv; 2 Kon.5:10,14) en, na het ingetreden herstel, tot erkenning van diens profetische status (1 Kon.17:24a; vgl. 2 Kon.5:8b) en im- of expliciet, tot het belijden van Jahwehs Naam (1 Kon.17:24b<sup>43</sup>; 2 Kon.5:15<sup>44</sup>), zodat het *erkennen van de macht van Jahweh* in relatie tot de afgoden het eerste thema van deze verhalen lijkt te zijn. Min of meer hetzelfde geldt voor de babylonische Nebukadnessar, die genezen wordt, wanneer hij onder erkenning van het koningschap van de God der Joden (vgl. Dan.3:29) zijn ogen “opslaat naar de hemel”<sup>45</sup>. Andere genezingen hebben een ander primair referentiekader. In het geval van de onvruchtbaarheid van de ‘aartsmoeders’ Sara (Gen.17:15-21; 18:10-14; 21:1v), Rebekka (Gen.25:21) en Rachel (Gen.30:22v) bijvoorbeeld wijst hun wonderlijke genezing op het *soevereine handelen van God*, die door menselijke barrières heen en ondanks het ongeloof van betrokkenen (Gen.17:17; 18:12) zich een groot volk vormen gaat om alle geslachten van de aardbodem te kunnen zegenen (Gen.12:2v). De verbondsconnotatie is hier indirect: God zal met het nageslacht van Abraham een verbond oprichten om zijn heilsplan te realiseren<sup>46</sup>. De genezing van de verzwerde huid van koning Hizkia van Juda tenslotte (2 Kon.20:1-11) wordt in verband gebracht met zijn davidische afkomst: Jahweh geneest Hizkia *ter wille van zijn vader David* (vs.5v). De koning krijgt een nieuwe levensmogelijkheid als representant van de davidische dynastie en omwille van de belofte aan David gedaan (2 Sam.7:12vv)<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Sarefat lag in de buurt van Sidon, waar de Baäl-cultus inheems was (vgl. 1 Kon.16:31). Het komen tot het belijden van de naam van Jahweh in een context van Baäl-verering speelt ook een belangrijke rol in het vervolg van 1 Koningen (zie 1 Kon.18:39).

<sup>44</sup> Naäman was uit hoofde van zijn hoge positie onder de koning van Aram eerbetoont verschuldigd aan de god Rimmon (vgl. 2 Kon.5:18). Zijn gehoorzame onderdompeling in de Jordaan betekent in zekere zin een ‘wedergeboorte’. N.a.v. de woorden uit 2 Kon.5:14: “zijn lichaam werd (...) als het lichaam van een kleine jongen” merkt Provan op: “He is transformed, in the course of the story, from someone under the king of Aram’s authority, standing on his own dignity, into someone under prophetic authority, humbly acknowledging his new faith” (195v).

<sup>45</sup> Dan.4:34vv. “Looking to heaven suggests seeking God’s aid, and so implicitly acknowledging his kingship. This opens the way to restoration” (Lucas 113).

<sup>46</sup> Vgl. Lk.1:7,13 en Lk.1:34v, waar door de obstakels van resp. de onvruchtbaarheid van Elisabeth en de maagdelijkheid van Maria heen een nieuwe fase in het verbond van God met zijn volk (Lk.1:68-75) wordt ingeluid.

<sup>47</sup> De genezing van Hizkia wordt in 2 Kon.20 nauw verbonden aan de redding van Jeruzalem uit de macht van de koning van Assur (vs.6). Zoals de door ziekte bedreigde huid van de koning tijdelijk (vijftien jaren) herstel zal vinden, zo zal ook (de buitenkant van) Jeruzalem tijdelijk beschut worden tegen Assyrische dreigingen (vs.6, vgl. 19:34vv). Zowel de Davidide als de Davidsstad krijgen omwille van Gods trouw aan David (vgl. 1 Kon.11:13,32) nieuwe levenskansen (Hobbs 291v).

In het Nieuwe Testament vinden de genezingsverhalen meer uniform hun achtergrond in de komst van het Koninkrijk in de persoon en het werk van Jezus Christus, waarvan het *nieuwe verbond* het correlaat is. In 5.3.7 komen verschillende nieuwtestamentische genezingsverhalen ter sprake. Daar zal blijken dat er een directe relatie bestaat tussen genezing en de komst van het Koninkrijk.

### **5.3 Herschepping en genezing: een nieuw verbond, de komst van het Koninkrijk**

#### *5.3.1 Inleiding*

In hoofdstuk 2 werd door een aantal auteurs een verband gelegd tussen genezing en de komst van het Koninkrijk in de persoon en het werk van Jezus Christus. Maddocks bracht als enige genezing bovendien in verband met het nieuwe verbond, maar ging daar niet uitvoerig op in.

In de Heilige Schrift ligt een duidelijke connectie tussen genezing en Gods herscheppend handelen. Dit handelen wordt zichtbaar in de belofte en realisatie van een nieuw verbond enerzijds en de belofte en komst van Gods Koninkrijk anderzijds. Verbond en Koninkrijk vormen de beide zijden van de ene munt van Gods verlossend ingrijpen. In deze paragraaf geven we eerst aandacht aan de relatie tussen genezing en nieuw verbond om vervolgens de connectie te onderzoeken tussen genezing en de komst van het Koninkrijk.

#### *5.3.2 Een nieuw verbond en genezing: belofte*

In par. 5.2 schetsten we het verband tussen bewaring tegen ziekte resp. genezing en het verbond van Jahweh met zijn volk. In verschillende profetische tradities (Jer.2v; Ez.16; Hos.2; vgl. Deut.32) tekent het Oude Testament het dramatisch verloop van de verbondsverhouding tussen God en zijn volk: hoe Jahweh in liefde het verschopte Israël tot het zijne heeft gemaakt en er een trouwverbond mee heeft gesloten, maar hoe het volk als zijn verbondspartner Hem keer op keer afwijst en inruilt voor beelden van hout en steen. Bonnington spreekt van “the endless spiral of failure endemic in the history of God’s people in the post-Sinai period” (60). De zegen, die aan het nakomen van het trouwverbond verbonden is, wordt met Israëls voortdurende rebellie verkeerd in zijn tegendeel. Men zie het beeld getekend in Ps.106, “a recital of Israel’s life with Yahweh thematized as one of sin and rebellion” (Brueggemann, *Theology* 434).

De Assyrische ballingschap van het tienstammenrijk (2 Kon.17:7-41) en de wegvoering naar Babylon van het tweestammenrijk (2 Kon.25:1-21) vormen

de oudtestamentische dieptepunten in de liefdesrelatie tussen God en zijn volk. Treffend schrijft Knight (203): “(...) it was God who had put his people to death when he permitted the Babylonian power not only to lay the Holy City in ruins, but also to take into Exile the Body itself which once had been actually wed to God its beloved Husband.”

Het liefdesverbond tussen God en zijn volk komt, met de toepassing van straf en vloek, van Godswege onder ongekende spanning te staan<sup>48</sup>. Jahweh zegt door de profeten zijn volk het oordeel aan vanwege hun zonden, maar geeft tegelijkertijd blijk van een diepe bewogenheid. Vriezen schrijft (220): “Het diepste wordt deze bewogenheid Gods weergegeven door de profeet Hosea, die God tekent in tweestrijd met Zichzelf, waarbij ‘de genade roemt tegen het oordeel’ en waarbij ten slotte de liefde in God over zijn gerechte toorn overwint.”<sup>49</sup>

De geschetste bewogenheid is de drijfveer voor het zoeken van Godswege naar een uitweg uit de zich in Israëls volksbestaan herhalende impasse van schuld en straf. Ten diepste heeft God immers geen behagen in de dood van de goddeloze (Ez.18:23; 33:11). Het is Jahweh zelf, die blijkens het spreken van de profeten in de diepten van Israëls bestaansnood genadig uitdredt uit de ballingschap (Brueggemann, *Theology* 440vv) en het perspectief opent van een *nieuw* verbond.

Van dit nieuw verbond is sprake bij de profeet Ezechiël, die in 34:25 en 37:26 aan het volk in ballingschap een “verbond van shalom” belooft<sup>50</sup>, dat zich o.a. vertalen zal in een leven in veiligheid en overvloed in het beloofde land (34:25-29) met paradijselijke (vgl. 36:35) noties. In de context van de aankondiging van dit nieuwe verbond tekent Ezechiël de nationale wederopstanding van het gedeporteerde volk (37:1-14), gevolgd door terug-

---

<sup>48</sup> Vgl. Renkema 46v, die n.a.v. Klaagl. 3:33 schrijft, dat “heel het onheilshandelen van JHWH voor Hem een vreemd werk is. Daarmee gaat Hij tegen zichzelf in. Daarentegen hebben zij Hem vroeger mogen leren kennen en belijden als een God, die genade voor recht laat gelden, die bewogen is met de mens in nood, al of niet schuldig, die de noodkreet van de ellendige eigenlijk niet kan weerstaan. (...) Dat dit wezen van JHWH nu niet tot uitdrukking komt in zijn daden, moet grote spanning in Hem teweegbrengen.”

<sup>49</sup> Vriezen doelt op Hosea 11:8v.: “Hoe zou Ik u prijs geven, Efraïm, u overleveren, Israël? Hoe zou Ik u prijsgeven als Adma, u maken als Seboïm? Mijn hart keert zich om in Mij, ten volle wordt mijn erbarming opgewekt. Ik zal mijn brandende toorn niet ten uitvoer brengen. Ik zal Efraïm niet verder verderven. Want Ik ben God en geen mens, heilig in uw midden, en Ik zal niet komen in toornloed”. Vgl. ook Jer.31:20.

<sup>50</sup> Ook al wordt de aanduiding ‘nieuw verbond’ in het Oude Testament alleen in Jer.31:31 gebruikt, het is vanwege inhoudelijke parallellie gerechtvaardigd dezelfde aanduiding toe te passen op Ez.34:25 en 37:26.

keer naar en hernieuwde verdeling van het land van belofte (47:13-48:29). Een nieuwe schepping komt in zicht met wateren, die -stromend vanuit Gods nieuwe heiligdom te Jeruzalem- een volheid aan leven en genezing schenken (Ez.47:1-12; vgl. Gen.2:10vv en Op.22:1v).

Een soortgelijk perspectief wordt geboden in de literatuur van Deuterokesaja, waar in het verlengde van de aankondiging van een eeuwig verbond van shalom (Jes.54:10; 55:3; 59:21; 61:8) de terugkeer uit de ballingschap wordt aangezegd (passim) en genezing wordt beloofd (57:18v). De profeet tekent een herschapen paradijs (41:18vv; 55:12v, vgl. 51:3), een luisterrijk nieuw Jeruzalem (54:11-17) waar God opnieuw bij zijn volk woont (60:19v), en een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, waarop gewezen en vroegtijdige sterfte zijn uitgebannen en harmonie heerst in de natuur en onder de mensen (65:17-25). Onder dit nieuwe verbond heeft ook de vreemdeling toegang tot het heil van Israëls God (56:3,6v; vgl. Jes.60:4-16 en 2:1-5).

Ook het nieuwe verbond van Jeremia met zijn belofte van terugkeer naar het land (30:10; 31:8vv,21; 32:37,41) brengt overvloed teweeg (31:12,14,27) en genezing van stad en volk (Jer.33; 30:17) en loopt uit op de gaafheid van een nieuw Jeruzalem, dat God geheel is toegewijd (31:38-40).

Het nieuwe verbond brengt aldus een shalom voort, die overvloed impliceert, volheid aan leven in het land van belofte, harmonie en genezing in een herschapen bestaan, voortkomend uit Gods hernieuwde tegenwoordigheid te midden van zijn volk.

Het nieuwe verbond betekent geen breuk met het verleden, maar is de verdieping van eerdere verbonden en de vervulling van eerdere verbondsbeloften. Het impliceert *overeenkomstig het verbond met Abraham* overvloedige zegen in het land, *overeenkomstig het verbond met Israël (Mozes)* het onderhouden van Gods verordeningen en *overeenkomstig het verbond met David* eenheid en vrede onder een davidische herder en koning<sup>51</sup>.

Dat het nieuwe verbond niet losstaat van eerdere verbonden blijkt o.a. uit Jes.54/55, waar het (nieuwe) verbond (54:10; 55:3) in verband wordt gebracht met beloften aan Abraham (talrijk nageslacht, 54:1-3), Mozes (Israëls aanname tot verbondspartner, 54:4-8), Noach (einde aan de toorn, 54:9) en David (messiaanse heerser, 55:3v). Ook in Ez.34 en 37 wordt het nieuwe verbond gerelateerd aan eerdere verbonden: het “wandelen naar mijn verordeningen” (Ez.37:24) betekent overeenkomst met het mozaïsche verbond (Ex.24:3vv); de belofte van de terugkeer naar het land (Ez.37:25) en van een overvloedig en veilig leven aldaar (Ez.34:25vv) refereert aan het verbond met Abraham (Gen.17:8); de belofte van

---

<sup>51</sup> Voor het verbond met Abraham zie 5.2.4. Voor het verbond met Israël (onder leiding van Mozes) zie 5.2.7. Gods belofte van een blijvende troonopvolging voor Davids huis (2 Sam.7:12-16) wordt in het Oude Testament overeenkomstig 2 Sam.23:5 ook wel het ‘verbond met David’ genoemd (zie Ps.89:29,35,40; 132:12; Jer.33:21; 2 Kron.21:7).

eenheid en gerechtigheid onder een nieuwe davidische koning (Ez.34:23v; 37:24v; vgl. Jer.33:15vv) verwijst naar het verbond met David.

Toch is het nieuwe verbond tegelijkertijd *nieuw*: tot stand gekomen nadat het Sinaï-verbond was uitgelopen op een ‘chtscheiding’ (Jer.3:8; 11:10; Ez.16:59)<sup>52</sup>. Het nieuwe van het nieuwe verbond schuilt in de eerste plaats hierin, dat God onder het zondige verleden van zijn volk een definitieve streep gaat zetten door zelf verzoening te doen voor wat zijn volk misdaan heeft (Ez.16:60vv, vgl. Ez.36:25; Jer.31:34b; 33:8; 50:20)<sup>53</sup>. Bovendien opent het nieuwe verbond een begaanbaar perspectief naar de toekomst toe, omdat het volk nu t.g.v. de gave van de Geest (Ez.11:19; 36:27; vgl. Jes.59:21) door innerlijke vernieuwing van Godswege in staat wordt gesteld de wet als leefregel van het verbond daadwerkelijk in praktijk te brengen: “Mijn vrees zal Ik in hun hart leggen, zodat zij niet van Mij afwijken” (Jer.32:40; vgl. Jer.24:7; 31:33; Ez.36:26 en Dt.30:6)<sup>54</sup>.

Onder het nieuwe verbond zal de veelkleurige zegen, die als vervulling van eerdere verbonden aan Israel beloofd wordt (inclusief overvloed, volheid aan leven en genezing), niet meer worden verspeeld en in zijn tegendeel verkeerd. Het is Jahweh zelf, die een nieuw begin maakt en zijn volk de intrinsieke mogelijkheden schenkt aan het verbond trouw te blijven en daarmee de shaloom van het verbond blijvend te ervaren. In een vernieuwde aanwezigheid van God te midden van zijn volk (Ez.37:26bvv) zal de beloofde zegen voortaan zijn blijvende oorsprong vinden.

### 5.3.3 Een nieuw verbond en genezing: vervulling?

De beloofde shaloom van het nieuwe verbond vindt binnen de kaders van het Oude Testament slechts een beperkte vervulling: “So far as the history of the Old Testament people of God is concerned, the provisions and expectations of the new covenant never found realization. Prophecies concerning

---

<sup>52</sup> “This is no renewal of marriage vows nor a remarriage to a former partner, but a whole new relationship” (Bonnington 59).

<sup>53</sup> Robertson noemt de vergeving der zonden een “unique foundational principle” van het nieuwe verbond (283) en merkt m.b.t. Jer.31:34 (“Ik zal hun ongerechtigheid vergeven en hun zonde niet meer gedenken”) op: “The constant renewal of sacrifices for sins under the old covenant gave clear indication of the fact that sin actually was not removed, but only was passed over. (...) By saying that sins would be remembered no more, Jeremiah anticipates the end of the sacrificial system of the Old Testament. (...) The new factor of forgiveness anticipated in the new covenant is the once-for-all accomplishment of that forgiveness” (283v).

<sup>54</sup> “The new covenant (...) boasts a unique feature in its power to transform its participants from within their hearts. This uniqueness sets the new covenant apart from the previous covenantal dealings of God with his people” (Robertson 276; vgl. Rendtorff, *Theologie II* 31, 265).



restoration to the land of promise received a ‘mini-realization’ at the point of return after exile (...)” (Robertson 42).

Gezien vanuit canonic perspectief wordt de belofte van het nieuwe verbond vervuld in de bediening van Jezus, wanneer Hij kort voor zijn dood na het eten van de hoofdmaaltijd van zijn laatste Pesach-maal de drinkbeker heft en ten overstaan van zijn leerlingen de woorden spreekt: “Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed” (Lk.22:20; 1 Kor.11:25). Met deze woorden geeft Hij aan, hoe het nieuwe verbond in zijn dood gerealiseerd wordt (zie excurs in 5.3.3.4).

Het Nieuwe Testament legt nadruk op de geestelijke implicaties van het in Jezus’ dood geïnaugureerde nieuwe verbond en beschrijft de vervulling ervan hoofdzakelijk in termen van vergeving en heiliging. Het mozaïsche aspect van het wandelen naar Gods verordeningen ontvangt daardoor de nodige aandacht, het abrahamitische aspect van de landbelofte<sup>55</sup> lijkt te worden vergeestelijkt, het davidische aspect van shalom onder een Davidide komt niet zozeer ter sprake binnen de context van het nieuwe verbond als wel in het kader van de komst van het Koninkrijk.

#### *5.3.3.1 Wandelen naar Gods verordeningen*

Voor de nieuwtestamentische vervulling van de belofte van het nieuwe verbond als een wandelen naar de verordeningen van de wet (Mozes) verwijzen we m.n. naar 2 Kor.3, waar Paulus -in een poging zijn apostolisch ambt als dienaar van het nieuwe verbond te verdedigen- de verhouding tussen het nieuwe verbond in Christus en het oude verbond onder Mozes beschrijft. Het oude verbond wordt blijkens 2 Kor.3 niet zomaar vervangen, maar vernieuwd en verdiept: de al bestaande heerlijkheid van het oude verbond wordt overtroffen door de nog grotere heerlijkheid van het nieuwe (vs.7-11,18), hetgeen Paulus als dienaar van het nieuwe verbond de legitimatie geeft met meer vrijmoedigheid op te treden dan Mozes (vs.12v). De grotere heerlijkheid van het nieuwe verbond komt tot uiting in de twee aspecten van vergeving en heiliging<sup>56</sup>: het nieuwe verbond brengt enerzijds “rechtvaardigheid” (vs.9), hetgeen, gezien de tegenstelling daarvan onder het oude verbond (“veroordeling”), zoveel betekent als vrijspraak, vergeving van zonden, het staan in een rechte verhouding tot God; het nieuwe verbond

---

<sup>55</sup> De andere twee elementen van de verbondsbelofte aan Abraham, nageslacht en zegen voor alle volkeren, ontvangen in het Nieuwe Testament (bij de apostel Paulus) een christologische toespitsing: Jezus Christus is het beloofde “zaad” (Gal.3:16), door wie in de weg van het geloof de zegen van Abraham tot de volkeren komt in de gave van de Geest (Gal.3:8,14).

<sup>56</sup> Deze zelfde aspecten worden als heilsinhoud van het nieuwe verbond genoemd in de Hebreeënbrief, zie Hb.7:22,25-27; 8:6-13; 9:13vv; 10:14vv; 12:18-24.

is anderzijds niet langer een verbond van de uiterlijke (“stenen”, vs 3) letter van de wet, die t.g.v. het onvermogen haar daadwerkelijk na te leven, de dood met zich meebrengt (vs.7), maar een verbond van de Geest, die de wet in het hart schrijft (vs.3)<sup>57</sup>, haar daarmee uitvoerbaar maakt en leven geeft (vs.6; vgl. Rom.8:3v)<sup>58</sup>.

#### 5.3.3.2 *Wonen in het land*

De vervulling van de verbondsbelofte van een wonen in veiligheid en overvloed in het land (Abraham) is in het Nieuwe Testament niet zomaar terug te vinden. Ook de bevrijding uit de hand der vijanden, zoals bezongen in Zacharia’s lofzang (Lk.1:68-75), blijkt (nog) niet te beantwoorden aan de beloofde werkelijkheid<sup>59</sup>. Childs spreekt met betrekking tot het land over “the sharpest discontinuity with the Old Testament” en vervolgt: “Within the Old Testament (...) the theme of the people of God is inextricably bound to the possession of the land. The New Testament clearly severs this union” (*Theology* 443). Ladd daarentegen wijst een andere weg: wanneer in de Bergrede wordt gesproken over het beërven van het land (Mt.5:5), dan gaat het om een eschatologische erfenis, die nog uitstaat: “(...) in the New Testament the inheritance [of the promised land] is the eschatological salvation of the Age to Come” (450).

De oudtestamentische belofte van terugkeer tot het land, die onderdeel uitmaakt van de belofte van het nieuwe verbond, vindt slechts een gedeeltelijke vervulling in de terugkeer uit de Babylonische ballingschap. In het Nieuwe Testament wordt deze belofte van een afgebakend aards gebied

---

<sup>57</sup> Het beeld dat Paulus gebruikt in vs.3 (waarbij welbeschouwd de gemeente van Korinthe naar buiten toe als een aanbevelingsbrief voor de apostel geldt, daar de Geest zijn vernieuwende werk in hun harten heeft geschreven) is complex; het gaat over in het beeld van de nieuwe bediening van de Geest tegenover de oude bediening van de wet (Barrett, *2 Corinthians* 109).

<sup>58</sup> Het nieuwe verbond legt naast continuïteit (vernieuwing en verdieping) ook discontinuïteit t.o.v. het Sinaï-verbond aan de dag. Omdat onder het nieuwe verbond het volbrachte werk van Christus centraal staat, brengt niet het ‘doen van de wet’ de vereiste rechtvaardigheid maar het geloof (Rom.3:21v; Gal.2:15v), zodat het nieuwe verbond in tegenstelling tot het mozaïsche als een verbond van vrijheid kan worden gekenschetst (2 Kor.3:17; Gal.4:24vv). Onder het nieuwe verbond hoeft de wet nu niet langer te worden volvoerd in al haar specifieke eisen, maar (als “wet van Christus”, 1 Kor.9:21; Gal.6:2) in haar essentie (Gal.5:6,14). Vgl. Stuhlmacher, *Theologie* 324v. Vergeleken met de meerwaarde van het nieuwe verbond kan het oude getekend worden als een verbond van verdwijnende heerlijkheid (2 Kor.3:7-11). Zie voorts Bonnington 61vv.

<sup>59</sup> “Zechariah anticipates physical deliverance as a part of messianic salvation” (Bock 185).

voor het volk Israël verbreed tot de belofte van de erfenis van het Koninkrijk (Gal.5:21; Jac.2:5) voor Israël en alle volkeren (Gal.3:28v). Het land wordt tot “wereld” (Rom.4:13) of “aarde” (Ef.6:3, vgl. Ex.20:12)<sup>60</sup>.

Hoewel deze erfenis in het Nieuwe Testament op het eerste gehoor een geestelijk coloriet vertoont (Gal.3:14; Ef.1:3,13v) en weggelegd is “in de hemelen” (1 Pt.1:4, vgl. Mt.6:20par; 19:21par)<sup>61</sup>, moet zij niet te zeer vergeestelijkt worden: “The heirs in Christ are not heirs to a new promise, but the one which abides, and that is centrally land” (Brueggeman, *The Land* 167). De erfenis is tegelijkertijd de beërving van de aarde (Mt.5:5, vgl. Ps.37:11). Zij impliceert de lichamelijke verheerlijking van de gelovigen achter Christus aan (Rom.8:17,23,30), in het kielzog waarvan uiteindelijk de schepping zelf bevrijd zal worden van haar dienstbaarheid aan de vergankelijkheid tot de vrijheid van de heerlijkheid van Gods kinderen (Rom.8:21, vgl. Bavinck 700v). De Heer is immers “voor het lichaam” (1 Kor.6:13), waarin reeds op aarde het “leven van Jezus” zich kan openbaren (2 Kor.4:10), maar in het eschaton definitief Gods kracht merkbaar wordt (1 Kor.6:14; vgl. Rom.8:11). De eschatologische hoop bestaat uit niets minder dan een onvergankelijk opstandingslichaam voor de gelovigen (1 Kor.15:42vv<sup>62</sup>), waarmee zij uit de hemel “overkleed” hopen te worden (2 Kor.5:2vv, vgl. Fil.3:20v)<sup>63</sup>. Het gaat God om het samenbrengen van hemel én aarde onder de heerschappij van Christus (Ef.1:10; Kol.1:20), om een nieuwe aarde waarop een nieuw Jeruzalem vanuit de hemel neerdaalt (Op.21:1v), zodat in de stad Gods veiligheid (Op.21:25) en overvloed en

---

<sup>60</sup> Zie voor deze uitbreiding reeds Jezus Sirach 44:21. In het vroege jodendom werd deze verbrede interpretatie mede gestimuleerd door de vertaling van *èrèts* (land) door *gè* in de LXX, dat vanwege zijn dubbele betekenis van ‘land’ en ‘aarde’ makkelijk universalistisch werd verstaan, ook waar ‘land’ in engere zin werd bedoeld (Sasse 677).

<sup>61</sup> Vgl. Van Roon 28: “De erfenis krijgt (...) een bovenaards en hemels karakter. (...) [Zij] wordt (...) tot een aandeel in Gods heerlijkheid.” Ook Davies beschrijft de vergeestelijking van het joodse denken over het land in het christelijk geloof; het christocentrisme van het Nieuwe Testament heeft volgens hem de persoon van Christus in de plaats gesteld van de “realia” van het jodendom: “[I]t has Christified holy space” (368). Volgens Brueggemann echter is het thema van het land in het Nieuwe Testament niet zo volledig vergeestelijkt als Davies beweert (*The Land* 160).

<sup>62</sup> Dat het opstandingslichaam wordt gekarakteriseerd als “geestelijk” (*pneumatikon*, vs.44), doet niets af aan zijn lichamelijkeheid: *pneumatikon* duidt slechts aan, dat het nieuwe lichaam een “durch und durch vom göttlichem Geist beherrscher Leib” is, een schepping van de verrezen Christus die naar 1 Kor.15:45 “levendmakende Geest” geworden is (Wolff 407).

<sup>63</sup> In 2.8.8 legde Parmentier reeds nadruk erop, dat de hele mens deel heeft aan de opstanding.

genezing (Op.22:2) te vinden zullen zijn, zaken die -in overeenstemming met de oudtestamentische (zie 5.3.2) en vroegjoodse<sup>64</sup> toekomstverwachting- aan het eschatologisch leven een ‘diesseitig’ en aards karakter geven, zij het een in de wedergeboorte van alle dingen (Mt.19:28) totaal vernieuwd en getransformeerd karakter (vgl. Mt.22:30par; 1 Kor.15:49v). “Mede vanuit dit betrokken zijn van de aarde in de goddelijke verlossing is ook te verstaan, dat het toekomstige en eeuwige heil niet slechts als een geestelijke genieting of verheffing, maar als een vreugde, waarin heel het menselijk leven deelt, telkens weer beschreven wordt. Het is geheel en al in overeenstemming met de bijbelse scheppingsgedachte, dat de verlossing van heel het leven, ook wat het lichamelijke en materiële betreft, mede tot de inhoud van Jezus’ evangelieprediking behoort, ook al is het duidelijk, dat deze verlossing door de katastrofe, het ‘voorbijgaan’ van deze wereld moet heengaan en volop het karakter van een vernieuwing, herschepping draagt” (Ridderbos, *Koninkrijk* 246).

Het is duidelijk dat de landbelofte van het nieuwe verbond, aldus geïnterpreteerd, nog niet haar definitieve vervulling heeft gevonden: “Just as the people in the days of Israel’s restoration looked forward to a more consummate realization of new covenant promises, so also participants in the new covenant today look forward to its consummate fulfillment at the time of the resurrection of the body and the rejuvenation of the whole of the earth” (Robertson 299).

#### 5.3.3.3 *Leven onder een Davidide*

M.b.t. de vervulling van de verbondsbelofte van het herder- en koningschap van een Davidide kan worden opgemerkt, dat op dit punt het concept van het nieuwe verbond onmiddellijk raakt aan dat van het Koninkrijk. De belofte van shalom onder een koninklijke Davidszoon wordt in het Nieuwe Testament hoofdzakelijk uitgewerkt in termen van de komst van het Koninkrijk in Jezus Messias. We verwijzen daarvoor naar 5.3.6.

Samenvattend kan gesteld worden, dat binnen het concept van het nieuwe verbond -als vervulling en vervolmaking van Gods eerdere verbonden met Abraham, Mozes en David- in het Nieuwe Testament de geestelijke

---

<sup>64</sup> Vgl. Wright, *The New Testament* 286: “As good creational monotheists, mainline Jews were not hoping to escape from the present universe into some Platonic realm of eternal bliss enjoyed by disembodied souls after the end of the space-time universe. If they died in the fight for the restoration of Israel, they hoped not to ‘go to heaven’, or at least not permanently, but to be raised to new bodies when the kingdom came, since they would of course need new bodies to enjoy the very much this-worldly *shalom*, peace and prosperity that was in store.”

weldaden van vergeving en levensheiliging door de Geest centraal staan. De ‘diesseitige’ realisatie van het verbond zoals verwacht in het Oude Testament staat nog grotendeels uit. Genezing komen we maar zelden expliciet tegen in het kader van de inauguratie van het nieuwe verbond<sup>65</sup>, maar des te meer in de context van de komst van het correlatieve begrip ‘Koninkrijk’ (zie 5.3.6; over de correlatie van ‘verbond’ en ‘Koninkrijk’ zie 5.3.4). Helderder dan in het perspectief van het nieuwe verbond zal in het perspectief van de komst van het Koninkrijk duidelijk worden dat de verwachting van genezing ook in het hier en nu niet ongegrond is.

#### *5.3.3.4 Excurs: “Het nieuwe verbond in mijn bloed”: genezing en de dood van de Messias*

In kringen waarin de dienst der genezing wordt beoefend, wordt genezing veelal in verband gebracht met de dood van Christus. Vaak wordt teruggegrepen op een -op Jezus toegepast- vers uit Jesaja 53: “door zijn striemen is ons genezing geworden.” In hoofdstuk 2 zagen we hoe Maddocks dit vers betrok op Christus. Zowel in de geschriften van Burrswood als in de vraaggesprekken met de pastores aldaar werd naar dit vers verwezen (zie 4.3.2). Soms wordt met dit vers ‘in de hand’ genezing ‘geclaimd’. Ouweeneel spreekt in dit verband over “de bekende pinkster- en charismatische stelling dat de genezing is inbegrepen in de verzoening”<sup>66</sup>. In dit excurs onderzoeken we het verband tussen genezing en Christus’ dood binnen de context van de inauguratie van het nieuwe verbond. Is er een relatie tussen beide te leggen, en zo ja wat is de aard van deze relatie?

---

<sup>65</sup> In de voorlaatste hoofdstuk van het boek Openbaring wordt de heelwording van de schepping beschreven in het kader van het (nieuwe) verbond tussen bruid en Bruidegom (21:2,9; vgl. Jes.62; Jer.2v; Ez.16; Hos.2). Parallel hieraan vinden we verwijzingen naar het koningschap van God en het Lam (21:5; 22:1,3).

<sup>66</sup> 246. In een getuigenis uit Amerikaanse pinksterkringen b.v. schrijft Bevington met een beroep op Jes.53:2-8: “(...) there is healing in the Atonement. If so, why not have it? Yes, why not?” (39).

### a. Genezing en verzoening

In de synoptische avondmaalswoorden wordt de inauguratie van het nieuwe verbond gerelateerd aan Jezus' "bloed". Bij Lukas treffen we de woorden aan: "Deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed" (22:20; vgl. 1 Kor.11:25), Mattheüs en Markus spreken over "het bloed van mijn verbond" (Mt.26:28; Mk.14:24)<sup>67</sup>. Het gebruik van het woord 'bloed' is voor misverstanden vatbaar en vraagt zeker in de moderne verstaanscultuur om interpretatie.

In de vermelde avondmaalswoorden verwijst Jezus naar het beloofde nieuwe verbond van Jer.31par. Dit verbond gaat gesloten of bezegeld worden in zijn vergoten bloed. Daar 'bloed' in het bijbelse taaleigen staat voor 'leven'<sup>68</sup>, en 'bloed vergieten' (*šapak dam*) in het Oude Testament 'een mens gewelddadig ter dood brengen' betekent (Stuhlmacher, *Theologie* 138), refereren deze woorden in eerste instantie aan de beëindiging van Jezus' leven. Handelend over "het bloed dat uitgegoten wordt" in Lk.22:20 schrijft Nolland (1055): "The primary imagery may be that of violent death."

De vermelde avondmaalswoorden bevatten tevens een impliciete verwijzing naar de bezegeling van een eerder verbond, tussen Jahweh en zijn volk bij de Sinaï, waarbij bloed van offerdieren gesprengd werd (Ex.24:8). In dit licht verwijzen de woorden "in mijn bloed" naar de *offercultus* en kan gesproken worden van "het offer dat Jezus brengt"<sup>69</sup>. Vgl. 1 Kor.5:7; Hb.9:12vv; 1 Pt.1:19; Op.5:9.

Bij de sluiting van het Sinaï-verbond (Ex.24) verbinden Jahweh en zijn volk zich aan elkaar met het bloed van offerdieren: de helft wordt gesprengd op het altaar (vs.6), symbool van de aanwezigheid van Jahweh (Durham 343; Fensham 183), de andere helft op het volk (vs.8). Hoewel het bloed hier een verzoenende en reinigende werking kan hebben (vgl. Hb.9:18-23), valt in Ex.24 alle nadruk op de samenbindende kracht ervan (Houtman 285). In de targoemim (Onkelos en Jeruz. I=Pseudo-Jonathan) wordt expliciet een verzoenende waarde aan het verbonds-bloed toegekend<sup>70</sup>.

Het gebruik van offerterminologie brengt in onze moderne wereld, waarin de cultische offerdienst geen rol meer speelt, al gauw verstaansproblemen met zich mee. Men moet "sich allerdings der hermeneutischen Problematik bewußt sein, daß für die Antike Welt der Opfergedanke (...) etwas durchaus

<sup>67</sup> Vgl. voorts Hb.10:29 en 13:20; eveneens de "besprenging met het bloed van Jezus Christus" in 1 Pt.1:2.

<sup>68</sup> Zie b.v. Lev.17:11: "(...) de *nèfēs*j (ziel, leven) (...) is in het bloed."

<sup>69</sup> Nielsen *Lucas II* 191; vgl. Nolland 1055: "[I]t is hard to rule out allusion to the sacrificial practice".

<sup>70</sup> Strack-Billerbeck I, 991. Het is onduidelijk in hoeverre deze interpretatie ten tijde van het ontstaan van het Nieuwe Testament gangbaar was (Vos, *Betekenis* 109).

selbstverständliches war, in unserer Welt jedoch die der Antike selbstverständlichen Opfervorstellungen ihren Sitz im Leben und ihre allgemeine Überzeugungskraft längst verloren haben” (Jüngel, *Evangelium* 131v).

In onze westerse samenleving is alleen het metaforische gebruik van het offer -in de morele zin van ‘een offer voor iemand brengen’- nog gangbaar. Ook het Nieuwe Testament kent de overdrachtelijke betekenis van het offer, in de betekenis van inzet voor anderen of overgave aan God (Rom.12:1; Fil.4:18; Hb.13:15v; 1 Pt.2:5), maar het offer in deze zin wordt daar getekend als een gepaste reactie op de als offergave verstande levensovergave van Jezus Christus (vgl. Rom.3:25; Hb.13:12; 1 Pt.1:18v).

Geïnterpreteerd als offer heeft Jezus’ levensovergave in het Nieuwe Testament een *verzoenende* en reinigende functie (“tot vergeving van zonden”, Mt.26:28; vgl. Rom.3:25; 5:9v; Ef.1:7; 2:13; Kol.1:20; Hb.10:19, 29; 13:12; 1 Jh.1:7; Op.1:5; 7:14).

De Tilburgse systematisch theoloog Schreurs wijst er in zijn *Werk maken van verzoening* op, dat in de huidige verstaanscultuur offertaal als weerzinwekkend wordt ervaren en dat in de contemporaine theologie het spreken over de verzoening in een crisis verkeert.

In het algemeen is de moderne, Nederlandse theologie in onze tijd terughoudend in haar spreken over de verzoening. In zijn *De betekenis van de dood van Jezus* b.v. stelt Vos de ideeën en resultaten van een seculiere exegese m.b.t. het nieuwtestamentische spreken over de verzoening naast de opvattingen voortkomend uit een christelijk-exegetische en een dogmatische benadering. Hij poneert dat er in het Nieuwe Testament vier pluriforme, zelfstandige heilswegen worden getekend: de navolging van Jezus, het geloof in diens opstanding, het geloof in Jezus als de geïncarneerde Zoon van God en het geloof in de heilsbetekenis van Jezus’ dood: volgens de synoptische evangeliën wordt men behouden door de geboden te vervullen en Jezus na te volgen, in het boek Handelingen wordt vergeving van zonden mogelijk op grond van Jezus’ opstanding, volgens het evangelie naar Johannes wordt men vrij van zonde wanneer men gelooft dat Jezus de ‘van boven’ gekomen Zoon van God is, bij Paulus, in de Hebreeënbrieff en andere vroegchristelijke geschriften ligt een duidelijk verband tussen bevrijding van de zonde en Jezus’ zoendood. De teksten in de evangeliën (m.n. Mattheüs, Markus en Johannes) die zouden kunnen wijzen op de verzoenende betekenis van Jezus’ sterven, zijn in de visie van Vos over het algemeen “polyinterpretabel”.

Deze veronderstelde polyinterpretabiliteit wordt o.i. aanzienlijk minder, wanneer de afzonderlijke onderdelen van het Nieuwe Testament niet slechts op zichzelf worden gelezen, maar tot klinken komen in het geheel van de canon waarin ze ons zijn overgeleverd. De “ondubbelzinnige verwijzing naar de zoendood van Jezus” b.v., die Vos constateert in de eerste brief van Johannes (1:7; *Betekenis* 131), maar die hij “niet te snel” wil gebruiken als interpretatiekader van mogelijke verzoeningsgedeeltes in het evangelie van Johannes, krijgt dan een legitieme

interpretatieve functie<sup>71</sup>. Bovendien kunnen aldus de door Vos geschetste pluriforme heilswegen tot op zekere hoogte in elkaars verlengde komen te liggen (de johanneïsche heilsweg van bevrijding van zonde door het geloof in de geïncarneerde Zoon van God gaat niet meer buiten de verzoenende betekenis van het kruis om, wanneer de verzoening als een van de doelen van de vleeswording in beeld komt<sup>72</sup>; evenzo wordt de in eigen kracht moeilijk begaanbare [zie Mk.10:23-26par] heilsweg van de navolging van Jezus in de synoptische evangeliën verder opengebrouwen in de richting van Gods genade [vgl. Mk.10:27par], wanneer de instellingswoorden van het avondmaal betrokken worden op Gods verzoening in Christus).

Tegenover Vos plaatsen we de visie van Stuhlmacher, die de boodschap van de verzoening typeert als “das Herzstück des Neuen Testaments” (*Evangelium* 44) of als “Kernstück der soteriologischen Botschaft des Neuen Testaments” (*Theologie* 34) en schrijft: “Seit dem 16. Jh. haben aufgeklärte Theologen die Rede von der Versöhnung (Versühnung) Gottes mit der Welt durch den Sühn(opfer)tod Jesu immer wieder als schwierig und anstößig empfunden. Sie wird aber von den neutestamentlichen Texten klar bezeugt. Sie taucht schon in der Jesustradition auf (vgl. Mk 10,45Par; 14,22-25Par), wird vom ältesten urchristlichen Kerygma aufgenommen (vgl. 1Kor 15,3-5), bildet die Basis der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft (vgl. 2Kor 5,14-21; Röm 3,21-26) und liegt nicht nur dem Christuszeugnis des 1Petrusbriefes (vgl. 1Petr 1,18-21; 2,21-25) und des Hebräerbriefes (vgl. Hebr 9,11-14; 10,11-18), sondern auch dem der Johannes-schriften zugrunde (vgl. Apk 1,5-6; 5,9-10; 1Joh 2,1-2; 4,10; Joh 1,29; 11,50; 15,13; 18,14; 19,30.36)” (*Theologie* 34).

Met Stuhlmacher zijn we van mening, dat de verzoenende functie van Jezus' zelfovergave, verstaan als offer, in het N.T. dermate belangrijk is, dat het nieuwtestamentisch kerygma o.i. wordt tekortgedaan, wanneer omwille van hermeneutische problematiek, theologische verlegenheid of exegetische terughoudendheid dit aspect van het bijbels getuigenis wordt onderbelicht.

Het zal erom gaan in het licht van de bijbelse theologie duidelijk te maken, dat in het Oude Testament het zoenoffer<sup>73</sup> reeds een belangrijk middel is om het door

---

<sup>71</sup> Vanuit de gedachte van een ‘voortgaande openbaring’ en een zich verdiepend geestelijk inzicht (vgl. Jh.14:25v; 15:26; 16:12v; 1 Kor.2:10,12v; 2 Kor.4:6; Gal.1:11v; 1 Jh.2:27; Op.1:1; 2:7a par; 22:16) kan het zinvol zijn interpretaties van Jezus' lijden zoals die te vinden zijn in de brieven en de Openbaring mee te laten klinken als interpretatieve achtergrond van datgene wat in de evangeliën soms nog slechts ‘in nuce’ aanwezig lijkt te zijn.

<sup>72</sup> Vgl. Stuhlmacher, die m.b.t. de proloog op het vierde evangelie schrijft: “Der Sohn, der das eine Schöpfer- und Offenbarungswort Gottes in Person ist (...), krönt seine messianische Sendung in der Gott und die Menschen vereinenden Lebenshingabe am Kreuz” (*Evangelium* 41).

<sup>73</sup> Het Oude Testament kent verschillende offers met een verzoenende werking. Te denken valt aan het brandoffer als offer van verzoening en hernieuwde toewijding, het zondoffer als ‘reinigingsoffer’ en het schuldoffer als ‘reparatie-offer’. Zie Wenham, *Leviticus* 47-112.



menselijke tekortkomingen verstoorde contact tussen Jahweh en zijn volk te herstellen, dat het offerdier de plaats inneemt van de offeraar zodat de offeraar zelf kan worden gespaard<sup>74</sup>, en dat het God is die uiteindelijk niet het object maar het subject van de offerdienst vormt: “Ik heb het (bloed) u op het altaar gegeven om verzoening over uw zielen te doen” (Lev.17:11; vgl. 10:17). Vanuit het Oude kan de stap naar het Nieuwe Testament worden gemaakt. Ook hier ligt het initiatief geheel bij God. Niet God wordt door het offer van Christus verzoend, maar God zelf is het die “door Christus ons met zich verzoend heeft” (2 Kor.5:18): “Der Sühnetod Jesu ist kein Beschwichtigungs- oder Genugtuungsakt gegenüber dem zornigen Gott, sondern stellvertretende Heilstat des messianischen Menschensohnes im Nahmen und Auftrag des Gottes, der (...) aus Liebe zu seinem erwählten Volk den schuldbeladenen Vielen durch den Opfergang seines Knechtes Rechtfertigung und Heil schaffen will” (Stuhlmacher, *Theologie* 142). Belangrijk verschil is dat het *ad hoc* karakter van de oudtestamentische offerdienst nu plaats maakt voor het eenmalige en definitieve karakter van Christus’ offer (Hb.7:27; 9:12,26; 1 Pt.3:18), waardoor de gehele wereld in potentie met God in het reine komt (1 Jh.2:2). Vgl. Jüngel, *Evangelium* 135-141.

Aansluitend bij een drama-theologische beschouwing, en een midden zoekend tussen Schrift en traditie enerzijds en de moderne verstaanscultuur anderzijds, kent Schreurs aan Jezus’ dood (en leven) als zelfopoffering “voor ons” een belangrijke verzoenende waarde toe. Daarbij benadrukt hij het *beeldend* karakter van de manier waarop het Nieuwe Testament over de betekenis van Christus’ sterven handelt: naast de metafoor van het offer onderscheidt hij de metaforen van de strijd, de handel en het recht

Het Nieuwe Testament spreekt inderdaad niet massief, maar op veelkleurig beeldende wijze over de betekenis van Christus’ kruisdood. Dat de veelheid aan beelden soms als argument wordt gebruikt om de verzoenende betekenis van Jezus’ lijden en sterven te relativiseren (Den Heyer), lijkt ons onterecht. In het gedifferentieerde spreken van het N.T. is een duidelijke grondlijn te onderscheiden. Gesteld kan worden “dass letztlich alle Textstellen im Neuen Testament, die von der Bedeutung des Sterbens Jesu handeln, im Sühnegedanken wurzeln, bzw. erst im seinem Licht ihre theologische Plausibilität gewinnen”<sup>75</sup>.

Met Marshall beschouwen we het bijbelse getuigenis omtrent Christus’ dood als “a unity that is expressed through diversity”. Marshall schrijft in dit verband:

<sup>74</sup> In de begeleidende handoplegging wordt gesymboliseerd dat de zonde van de offeraar(s) wordt overgedragen op het offerdier (Lev.16:21, vgl. 24:14) of -meer in het algemeen- dat tussen beide een innige verbinding wordt gelegd en het offerdier in de plaats gesteld wordt van de offeraar (vgl. Num.8:10). Zie Wenham, *Leviticus* 62 en Elderenbosch 20v. Stuhlmacher spreekt in dit verband van een “Subjekt- und Schuldübertragung” (*Theologie* 137).

<sup>75</sup> Gisela Kittel, met verwijzing naar O. Hofius (art. Sühne IV. Neues Testament, in: TRE 32, 342-347), 81.

“The death of Jesus and his resurrection are highly significant. All sorts of ways are explored to develop the significance of these events, with varying emphases. The basic idea of a death on behalf of other people is found throughout the New Testament. The fact that the death delivers people from sins and their consequences and reconciles them to God is again common to all. Different sets of images encapsulate different facets of the saving act. Common to them all is that Christ died for or on behalf of human beings and that his death deals with the sin(s) that separate them from God, enslave them in evil-doing and place them under divine judgment (...). His death is understood in categories taken from the Old Testament understanding of sacrifice to remove the barrier caused by sin between humanity and God. Forgiveness, justification, redemption and reconciliation are the key categories of interpretation.”<sup>76</sup>

Inherent aan de oudtestamentische offercultus is het aspect van de *plaatsvervangende*: de handoplegging, die aan het eigenlijke offer voorafgaat, maakt duidelijk dat het offerdier de plaats inneemt van de offeraar; in deze acte draagt de offeraar zijn existentie (subject) a.h.w. op het offerdier over, “so daß der Opferende sich selbst im tödlichen Geschick des Opfers wiedererkennt”<sup>77</sup>. Het is dit aspect van de plaatsvervangende dat in de aangehaalde avondmaalswoorden naar voren treedt, wanneer Jezus meedeelt dat bij de bezegeling van het nieuwe verbond zijn bloed wordt vergoten “voor u” (Lk.22:20) of “voor velen” (Mt.26:28; Mk.14:24)<sup>78</sup>.

Robertson zet in zijn verbondstheologie de betekenis van Jezus’ dood als offer binnen de context van het verbond als volgt uiteen: “It is in the context of covenantal death (...), that the death of Jesus Christ is to be understood.

<sup>76</sup> *Theology* 731, 719v. Niet alle nieuwtestamentische auteurs benadrukken alle facetten in gelijke mate. De meest opvallende ‘afwijking’ is waarschijnlijk te vinden in het boek Handelingen, waar Jezus’ *opstanding* geldt als de garantie van zijn messiaanse identiteit, op grond waarvan vergeving en behoud geschonken worden (zie bv. Hd.4:10vv; 5:31) en de verlossende betekenis van zijn dood niet wordt geëxpliciteerd. Toch is ook bij Lukas de gedachte van de verlossende functie van Jezus’ bloed niet afwezig; zie Lk.22:20 en Hd.20:28. Vgl. Marshall, *Acts* 25; idem, *Theology* 176, 730 en Green 37. Ook bij Johannes, van wie terecht beweerd wordt dat hij primaire nadruk legt op de *vleeswording* van het Woord (zie b.v. Schreurs, *Verzoening* 151), lijkt de verzoening een minder belangrijke rol te spelen. De incarnatie staat bij hem echter niet los van Jezus’ overgave in de dood tot redding der wereld (Jh.1:29; 6:51; 1 Jh.3:5; 1 Jh.4:9v). Vgl. Ridderbos, *Johannes I* 71.

<sup>77</sup> Jüngel, *Evangelium* 136. Schreurs (*Verzoening* 165, 183) verwijst naar Janowski en Stuhlmacher, die in dit verband spreken van “Existenzstellvertretung”.

<sup>78</sup> De aanduiding ‘velen’ (vgl. Mk.10:45/Mt.20:28) vormt o.i. een impliciete verwijzing naar Jesaja 53 (vgl. Jeremias 272v, 277; Stuhlmacher, *Theologie* 139; France, *Mark* 420v), waar in de brede context van een nieuw verbond (zie beneden) het plaatsvervangend lijden van de Knecht des HEREN wordt getekend als geschiedend ten gunste van velen (vs.11v).

Christ's death was a substitutionary sacrifice. Christ died as a substitute for the covenant-breaker. (...) Because of covenantal violations, men were condemned to die. Christ took on himself the curses of the covenant and died in the place of the sinner. His death was covenantal" (12).

Schreurs bepaalt ons erbij, dat in het moderne, westerse levensgevoel plaatsvervangende veelal wordt ervaren als een inperking van menselijke autonomie. Hij spreekt i.v.m. de betekenis van Jezus' dood daarom zelf over plaats**bekleding** en interpreteert die als *inclusief*: gelovigen kunnen erin participeren door hun doop en belijdenis (*Verzoening* 185). Tegelijk dient hier echter bedacht te worden, dat in het N.T. het *extra nos* van het heil dat in Christus' leven en sterven geschonken wordt, grote nadruk ontvangt (zie b.v. 1 Kor.1:30; Ef.2:8): wat de mens zelf niet kan door schuldig onvermogen<sup>79</sup>, wordt mogelijk gemaakt doordat God in Christus voor de zondaar intreedt. Dit voor de moderne mens aanstootgevende aspect van het evangelie is inherent aan de boodschap van het kruis (vgl. Gal.5:11) en kan er niet van worden losgemaakt.

Schreurs beschouwt tenslotte Jezus' sterven niet als een van Godswege gearrangeerd en geëist gebeuren, maar als een *vrijwillige* zelfovergave van de kant van Jezus, voortkomend uit diens verregaande solidariteit met mensen<sup>80</sup>.

Zelfovergave en goddelijke bedoeling hoeven elkaar echter niet uit te sluiten: Jezus' bereidheid tot lijden wordt in het Nieuwe Testament meermalen getekend als gehoorzaamheid aan een goddelijke missie (Mt.26:39par; Jh.18:11; Fil.2:8). Schreurs gaat o.i. te gemakkelijk voorbij aan de in verschillende geledingen van het Nieuwe Testament voorkomende tekening van het lijden van Jezus als een noodzakelijk en door God bepaald gebeuren. We denken aan de theologie van het goddelijke 'moeten' die we in verband met Jezus' weg naar het kruis aantreffen zowel bij de synoptici (b.v.

---

<sup>79</sup> Vgl. Jüngel, *Evangelium* 136: "Der Sühneglaube setzt voraus, daß es *unverrechenbare* Verfehlung, daß es eine Art von Schuld gibt, die gerade nicht wie Schulden sonst in Rechnung gestellt und beglichen werden kann. Solche Verfehlung, solche Schuld läßt sich *von Seiten des Schuldigen* schlechterdings nicht tilgen."

<sup>80</sup> Schreurs erkent wel de legitimiteit van de nadruk op Gods initiatief bij de verzoening in Christus (*Verzoening* 185) en spreekt m.b.t. Jezus' inzet voor anderen over "de rol die God van hem vroeg" (*Verzoening* 24), maar schrijft tegelijk: "Zelf neig ik tot de conclusie, dat Jezus zijn dood niet bij voorbaat als onderdeel van zijn heilsopdracht heeft opgevat, laat staan dat zijn dood als plaatsvervangende genoegdoening het eigenlijke doel van zijn mens-zijn zou zijn. Wel acht ik het zeer waarschijnlijk dat hij, eenmaal geconfronteerd met de onvermijdelijkheid van zijn aanstaande dood, daaraan een zin heeft weten te geven, een zin die alles te maken heeft met een vorm van plaats**bekleding**" (*Verzoening* 181).

in Mk.8:31par) als bij Johannes (b.v. in 3:14)<sup>81</sup>, aan de in het boek Handelingen voorkomende gedachte dat in Jezus' veroordeling zowel menselijk kwaad aan het werk is als goddelijke raad (Hd.2:23, vgl. 3:17v), aan de paulinische uitspraken dat God zijn Zoon niet heeft gespaard maar Hem heeft overgegeven en "tot zonde gemaakt" (Rom.8:32; 2 Kor.5:21;) en aan de johanneïsche gedachte dat God zijn Zoon heeft gezonden in de wereld als een verzoening voor onze zonden (1 Jh.4:9v)<sup>82</sup>. Vanuit een verbondstheologie van zegen en vloek dringt zich de gedachte op, dat voor een werkelijk nieuwe fase in Gods verbondsgeschiedenis met zijn volk de vloek van *Godswege* ongedaan moet worden gemaakt, wil de zegen van het nieuwe verbond blijvend zijn. Paulus geeft uitdrukking aan deze gedachte, wanneer hij schrijft: "Christus heeft ons vrijgekocht van de vloek van de wet door voor ons een vloek te worden" (Gal.3:13)<sup>83</sup>.

In het licht van de bijbelse traditie concluderen we dat Christus' dood het fundament vormt onder het nieuwe verbond (vgl. Nielsen, *Lucas II* 192; Beasley-Murray 264v), waarbij zijn levensovergave, geïnterpreteerd als plaatsvervangend offer, voor velen verzoening bewerkt. Vanuit het Nieuwe Testament terugblikkend naar het Oude kan gesteld worden dat in het levensoffer van de Messias God zelf voor zijn volk de verzoening doet, die bij de profeet Ezechiël in verband met het nieuwe verbond beloofd was: "Ik zal mijn verbond met u oprichten en gij zult weten dat Ik de HEER ben (...), wanneer Ik voor u verzoening doe voor alles wat gij gedaan hebt" (Ez.16:63)<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Ook in het lijdensverhaal zoals weergegeven door de evangelisten wordt Jezus' lijden getekend als geschiedend volgens Gods raad (zie b.v. Mt.26:54,56par en Jh.19:24). Green spreekt in dit verband over "the obvious point regarding its place of primacy in God's redemptive plan". Tegelijk ontvangt het precieze *hoe* en *waarom* van Jezus' lijden in het lijdensverhaal weinig aandacht (Green 320).

<sup>82</sup> Vgl. Ritter, die over het z.i. in het N.T. belangrijke maar niet exclusieve aspect van verlossing door het offer van Christus schrijft: "Der Preis der Erlösung ist das Opfer. *Mag sein, dass Gott die Welt auch hätte anders erlösen können* als durch das Kreuz und das bittere Leiden und Sterben seines Sohnes; aber Gott hat sich nach der Auffassung eines breiten neutestamentlichen Überlieferungsstromes offensichtlich *diesen Weg ausgesucht, der ihm «gefiel»* (...)" (14; cursivering door de auteur). Vgl. ook Vos, *Betekenis* 70vv.

<sup>83</sup> "Sur le moyen de ce rachat, Paul ne dit ici q'une chose, c'est que l'homme n'y est pour rien; il est l'œuvre du Christ ou, dans le contexte paulinien, l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ" (Bonnard 69).

<sup>84</sup> Block (520) merkt bij Ez.16:63 op: "Ezekiel's construction, with Yahweh as the subject and humans as objects, is rare in the OT. (...) here the focus is on the need for Jerusalem to be wiped clean, purged of all her abominable actions. No ritual acts,

Op deze wijze wordt van Godswege een nieuwe, blijvende gemeenschap tussen Hem en zijn volk gevestigd en kan de in verband met het nieuwe verbond bij de profeten beloofde volheid van leven en genezing (zie 5.3.2) zich openbaren. Genezing is als verbondsgave in zijn algemeenheid aldus *indirect* te herleiden tot het verzoenend sterven van Christus, waardoor het nieuwe verbond wordt geïnaugureerd en genezing als beloofde zegen geschonken wordt.

Ook bij de apostel Paulus is genezing op indirecte wijze terug te voeren tot de verlossende dood van Christus. De zegen die, als vervulling van de belofte aan Abraham, onder het nieuwe verbond tot ons komt tekent hij als de gave van de Geest. Deze zegen is volgens de apostel de vrucht van Christus' kruisdood (Gal.3:13v)<sup>85</sup>. Tot de werkingen van de Geest behoren in zijn denken ook 'krachten', uiterlijke manifestaties zoals wondertekens en gaven van genezingen (Gal.3:5; 1 Kor.12:9v). Genezing als werking van de Geest is aldus ook in de paulinische theologie (indirect) te herleiden tot Christus' sterven.

### *b. Jesaja 53*

Een meer *directe* relatie tussen Christus' lijden en het geschieden van genezing in de context van het nieuwe verbond kan gevonden worden in het reeds genoemde Jesaja 53, het hoofdstuk over de 'lijdende knecht' dat in de brede context van Deuterokesaja gelezen moet worden tegen de achtergrond van de belofte van Gods nieuwe verbond met het exilische Israël, maar dat in het Nieuwe Testament veelvuldig op Christus betrokken wordt<sup>86</sup>.

In vs. 5b wordt over de "knecht des HEREN" gezegd: "de straf die ons de vrede aanbrengt was op Hem, en door zijn striemen is ons genezing geworden." Weliswaar is 'genezing', dat hier parallel gebruikt wordt aan het in één stiche eerder gebruikte 'shaloom', breder dan lichamelijke genezing alleen<sup>87</sup>; zij sluit het herstel van lichamelijk disfunctioneren in, gezien ook het verband met de ziekte(n) van vs.3a ("Hij was vertrouwd met ziekte") en

---

no priestly mediation, no acts of penance are able to accomplish this purging; it may occur only through the gracious intervention of Yahweh himself."

<sup>85</sup> Volgens de brief aan de Galaten heeft Christus, door aan het kruis zijn gemeente vrij te kopen van de vloek van de (mozaïsche) wet (Gal.3:13), als 'nageslacht van Abraham' par excellence (Gal.3:16; vgl. Gen.12:7) de zegen van het abrahamitische verbond ook tot de heidenvolkeren gebracht (Gal.3:14a; vgl. Gen.12:3). De zegen van het verbond met Abraham, maar impliciet ook van het verbond met Mozes/Israël (vgl. Gal.3:10,13), culmineert aldus in de zegen van het nieuwe verbond: de gave van de Geest (Gal.3:14b). Vgl. Frettlöh 317vv, 325v, 335vv.

<sup>86</sup> Expliciet, zoals in Mt.8:17, Lk.22:37, Hd.8:32v en 1 Pt.2:22vv, of impliciet als achtergrond in teksten als Mk.9:12, Mk.10:45par, Rom.4:25, 1 Kor.15:3 en Op.5:6.

<sup>87</sup> "Isaiah uses 'healing' in a total sense: the healing of the person, restoring fulness and completeness, a mark of the Messianic day (19:22; 30:26)" (Motyer 431).

vs.4 (“Onze ziekten heeft hij op zich genomen”). Deze genezing wordt geschetst als gevolg van het plaatsvervangend lijden van de “knecht”.

Vanuit het christologische perspectief van het Nieuwe Testament kan op grond van Jesaja 53 genezing aldus beschouwd worden als resultaat van het plaatsvervangend lijden van Christus. Daarbij dient opgemerkt te worden, dat het Nieuwe Testament zelf deze verbinding alleen legt in geestelijke zin (zie 1 Pt.2:24 “door zijn striemen zijt gij genezen”), en dat waar in het N.T. Jes.53 betrokken wordt op genezing van ziekte (Mt.8:16v) geen expliciete relatie met het lijden van Christus gelegd wordt<sup>88</sup>.

In het zgn. vierde lied over de knecht of dienaar van Jahweh (Jes.52:13 - 53:12) wordt gesproken over het herstel van (de vrome rest van) het volk Israël uit zijn positie van zonde en schuld en over het aanbreken van een periode van heil. Evenals de andere drie liederen over de dienaar (Jes. 42:1-7, 49:1-9a en 50:4-11) behoort dit vierde tot de literatuur van Deuterokesaja, die aan het volk in de Babylonische ballingschap de terugkeer aanzegt naar het land van belofte en het aanbreken van een nieuwe heilstijd onder een nieuw verbond proclameert. In het tot stand komen van deze heilstijd speelt de figuur van de dienaar een fundamentele rol (42:6v; 49:6,8v; 53:5v,10v).

De dienaar wordt in de literatuur van Deuterokesaja geïdentificeerd met het volk Israël zelf (41:8v, 44:1v, 44:21, 45:4, 48:20, 49:3), maar wordt m.n. in de dienaarsliederen tegelijk daarvan onderscheiden (42:6; 49:5v) en met individueel-persoonlijke trekken getekend (42:1vv; 49:1v; 50:4vv; 52:14; 53:2v,9). Er is sprake van een gedurig overgaan van een collectief beeld in een individuele tekening en andersom. De bijbelse representatiegedachte, waarbij een enkeling het geheel vertegenwoordigt, vormt het achterliggende motief voor dit fluctuerende beeld van de ‘corporate personality’: “The whole group could claim to be in the personage who stood at the apex of any particular triangle of human society. (...) all Israel could most certainly be in one representative Israelite, who would sum up in his own person as Servant all that Israel was meant to be” (Knight 293).

Het is de dienaar, dat is het volk Israël samengebald in zijn ene representant<sup>89</sup>, die blijkens de liederen door tegenstand en lijden heen (42:4a; 49:7; 52:14; 53:2-7,10v)

---

<sup>88</sup> “Even though Mt 8.17 is a possible rendering of Isa 53.4, it cannot be rightly said that the NT text captures the true sense of the OT text. In Isaiah the servant suffers vicariously, carrying infirmities in himself; in the Gospel he heals by *taking away* their diseases. (...) So a text about vicarious suffering has become a text about healing, and two different pictures are involved” (Davies en Allison 38).

<sup>89</sup> Het blijkt uitermate moeilijk de identiteit van de knecht vast te stellen. Jacob ziet in hem de trekken van een nederige koning, van een profeet als Mozes of Jeremia, en van een priester, maar noemt hem tegelijk “a living synthesis and a concentration of the elected people” (340v). Janowski beschouwt de knecht in sommige teksten als de profeet Deuterokesaja, in andere als het ware Israël, en in weer andere -het vierde lied- als iemand die daar bovenuit gaat (33vv). Baltzer identificeert hem met Mozes vanwege het exodus-thema van Deuterokesaja (45). Volgens Leene moet de vraag niet luiden: “Wie is de knecht?”, maar: “Hoe benoemt deze fictieve gestalte het handelen Gods en hoe bemiddelt hij dit aan de lezer?” (*De stem* 25v). Voor hem is

als instrument van een nieuw verbond (42:6; 49:8<sup>90</sup>) voor het volk heil zal verwerven (49:6a,8; 53:5,11) en uiteindelijk verhoogd wordt (52:13) en tot een nieuw leven komt (53:10). Bovendien brengt de dienaar recht en licht aan de heidenvolkeren (42:4,6b; 49:6b).

In het vierde lied valt nadruk op het plaatsvervangend karakter van zijn lijden: de dienaar lijdt om de overtredingen (vs.5vv) van het volk (vs. 8b), hij stelt zichzelf ten schuldoffer ('*asham*', vs. 10) en bewerkt daarmee voor "velen" (vs.11v) shaloom, genezing en rechtvaardigheid (vs.5 en 11). Het gaat hier om het heil van Jesaja's nieuwe vredesverbond, *b'rit shalom* (54:10, vgl. 5.3.2), dat leidt tot het "zum Paradies umgewandelten Heimatland" waarin God zijn volk planten zal (Eichrodt, *Theologie I* 27).

Wordt de dienaar beschouwd als het exilische Israël zelf, dan kan het uitboeten van zonden worden geassocieerd met de ballingschap (vgl. Jes.40:2) en het opstaan tot nieuw leven met de terugkeer naar het land van belofte (vgl. Ez.37:1-14) (vgl. Wright, *The New Testament* 276).

Het vierde lied over de dienaar van Jahweh speelt zoals vermeld een belangrijke rol in het Nieuwe Testament, waar het als messiaanse profetie betrokken wordt op het leven en lijden van Jezus. Het is van belang op te merken dat het betreffende tekstgedeelte in het jodendom zelden messiaans werd geïnterpreteerd<sup>91</sup>. De eerste betekeniscontext in de Hebreeuwse bijbel is die van het historische Israël in ballingschap, dat in zijn nood gered wordt door een lijdende representant. In tweede instantie kan vanuit het perspectief van het leven van Jezus van Nazareth een beweging naar het Oude Testament toe worden gemaakt en het gedeelte messiaans worden verstaan<sup>92</sup>. Aldus kan met Gisela Kittel Jes.53 geïnterpreteerd

---

de knecht van Jes.53 een dramatisch-literaire figuur, die het Godsvolk tegen hun weerstand in ('plaatsvervangend') tot inzicht bracht en de lezers op hun beurt bij het gehoorzame Israël betreft (*Fictionele gestalte* 232vv).

<sup>90</sup> Vgl. 55:3v; vgl. Beasley-Murray 267: "These passages serve to link the role of the Servant with the establishment of the eschatological covenant described in Jeremiah 31:31."

<sup>91</sup> Volgens Wright verwachtte het jodendom ten tijde van Jezus geen lijdende Messias (*The New Testament* 320). Stuhlmacher noemt een gedeelte uit de Dode Zee-rollen, waarin uitspraken uit het vierde lied betrokken worden op de priesterlijke Messias uit het huis van Aäron (4Q540/41). Ook in de Targoen op Jes.53 (uit de tijd na het Nieuwe Testament) komt een messiaanse uitlegging voor, waarbij "die Aussagen vom Leiden des Knechtes allerdings weitgehend umgedeutet werden" (*Theologie* 129).

<sup>92</sup> In zijn *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture* merkt Childs i.v.m. het gevaar van 'kerstening' van de eigen stem van het Oude Testament op: "Clearly the Old Testament is not to be fused with the New", om eraan toe te voegen: "but they are also not to be separated" (308, vgl. 312v). Elders schrijft hij m.b.t. Jes.53: "(...) the Old Testament voice of Isaiah 53 cannot be correctly heard if this witness is directly identified with the passion of Jesus Christ. This canonical text addresses the suffering community of historical Israel within the context of the old covenant, sounding the message of salvation through the vicarious suffering of a divinely appointed servant. Yet to know the will of God in Jesus Christ opens up a

worden als “alttestamentliche Vorwegnahme der neutestamentlichen Versöhnungsbotschaft” (74).

#### *c. Het heil van het Koninkrijk en Christus' dood*

Genezing kan bijbels gezien beschouwd worden als een expressie van het heil van het *nieuwe verbond*, maar evenzeer van het heil van het aanbrekende *Koninkrijk* ('verbond' en 'Koninkrijk' zijn correlatieve begrippen, zie de volgende paragrafen). Dat de komst van het Koninkrijk in zijn algemeenheid te herleiden is tot het verzoenend werk van Christus, wordt door verschillende auteurs betuigd<sup>93</sup>. Een duidelijk verband tussen genezing als specifieke vorm van het heil van het Koninkrijk en de dood van Christus wordt in de Schrift echter zelden gelegd. Te denken valt aan het reeds genoemde Mt.8:16v (waar genezing geschiedt in het licht van de nabijheid van het Koninkrijk, Mt.4:17, maar waar hoogstens indirect wordt gerefereerd aan Christus' lijden) en aan Op.22:14, waar in het nieuw Jeruzalem (de troonplaats Gods) het geboomte des levens, met bladeren tot genezing der volkeren (vs.2), ten deel valt aan diegenen die hun gewaden gewassen hebben, nl. in het bloed van het Lam (Op.7:14). Vanuit het perspectief van de komst van het Koninkrijk kan genezing aldus alleen op *indirecte* wijze in verband worden gebracht met de verlossende dood van Christus.

#### *d. Conclusie*

We concluderen dat genezing in het licht van de inauguratie van het *nieuwe verbond* hetzij indirect (zie a), hetzij meer direct -via een christologisch 'teruglezen' vanuit het Nieuwe Testament naar het Oude, maar zonder expliciete relatie tussen lichamelijke genezing en Christus' lijden in het Nieuwe (zie b)- herleid kan worden tot Christus' levensoffer, en in het licht van de komst van het *Koninkrijk* alleen op indirecte wijze tot zijn dood kan worden teruggevoerd (zie c). Deze voorzichtige herleiding met de nodige tussenstappen rechtvaardigt niet dat genezing met een beroep op Christus' volbrachte werk simpelweg 'geclaimd' wordt. De nadruk van de heilsboodschap van Jezus' sterven ligt bij de verzoening die God ons aanbiedt

---

profoundly new vista on this prophetic testimony (...). For those who confess the Lordship of Jesus Christ there is an immediate morphological fit” (*Theology* 382).

<sup>93</sup> Caragounis bijvoorbeeld spreekt over het kruis als “the event in which the Son of man fulfills his God-given mission for the arrival of the kingdom of God” (425). En Prigent schrijft als commentaar op Op.5 :10: “[P]our l’auteur de l’Apocalypse [le] règne ne s’inaugure et ne se réalise que dans le moment même où le Christ meurt sur la croix” (198).



(vgl. 2 Kor.5:20v). Pas in het kader van het (geestelijk) herstel van de verbondsrelatie tussen God en zijn volk kan in tweede instantie ook (lichamelijke) genezing een plaats gaan krijgen in het leven van de gemeente. Dat het ‘volle heil’ dat uiteindelijk van Jezus’ zelfovergave het resultaat is daarbij niet altijd gerealiseerd wordt in het heden, bespreken we uitvoerig in par. 5.3.7.5.

#### 5.3.4 Nieuw verbond en Koninkrijk

Het bijbelse concept van het verbond staat in relatie tot het concept van het Koninkrijk. Maddocks was de enige van de in hoofdstuk 2 behandelde auteurs, die dit verband naar voren bracht.

Hoewel in het Oude Testament meer sprake is van de term ‘verbond’ en in het Nieuwe van ‘Koninkrijk’<sup>94</sup>, komen beide concepten in de Schrift parallel gebruikt naast elkaar voor. Men zie bv. Ez.20:33 (“Ik zal over u heersen”) naast 20:37 (“Ik zal u brengen in de band van het verbond”) en Lk.22:20 (“deze beker is het nieuwe verbond”) naast 22:30 (“opdat gij aan mijn tafel eet en drinkt in mijn Koninkrijk”). Onder het *verbond* van God met zijn volk wordt Gods koninklijke *heerschappij* erkend en de uitwerking daarvan ervaren. “The goal of covenant is divine rule over the world, recognized by mankind. The presupposition of covenant is the present kingship of God” (Dumbrell 42).

Tussen de aanduidingen ‘het *nieuwe* verbond’ en ‘het Koninkrijk van God’ bestaat een zeer nauw verband: “Het nieuwe verbond en het Koninkrijk Gods zijn correlate begrippen”<sup>95</sup>. Dat genezing in het Nieuwe Testament veelvuldig in verband wordt gebracht met de komst van het Koninkrijk,

<sup>94</sup> De woordcombinatie ‘Koninkrijk van God’ komt in het Oude Testament niet voor, d.w.z. niet in de Hebreeuwse canon; zij vormt een laat begrip dat we eenmaal tegenkomen in het boek Wijsheid (10:10). Van ‘Koninkrijk van Jahweh’ is sprake in 1 Kron.28:5, van ‘koningschap van Jahweh’ in 2 Kron.13:8; de woorden voor koninkrijk en koningschap (*malkut* [Aramees *malkuta*], *m<sup>e</sup>luka*, *mamlaka*) komen we in relatie tot God/Jahweh verder niet veelvuldig tegen (Meier 243v). Omgekeerd treffen we in het Nieuwe Testament de term ‘(nieuwe) verbond’ relatief weinig aan. Het gaat echter niet alleen om de termen ‘verbond’ en ‘Koninkrijk’ als zodanig, maar om een breder veld van verwante termen en uitdrukkingen. Voor ‘verbond’ valt te denken aan satelietermen als ‘goedertierenheid’, ‘bruid’, ‘verkiezen’, ‘eed’, ‘shaloom’, ‘land’, ‘gebod’, ‘zegen’ en ‘vloek’ en aan de uitdrukking ‘Ik zal u tot een God zijn, gij zult mij tot een volk zijn’ (de verbondsformule). Vgl. McConville 752 en Childs, *Theology* 415. Voor ‘Koninkrijk’ valt te denken niet alleen aan ‘koning-schap’ of ‘heerschappij’, maar ook aan termen als ‘heersen’, ‘richten’, ‘troon’, ‘gerechtigheid’ en ‘shaloom’. Vgl. Beasley-Murray 17, 20 en Giesen 7.

<sup>95</sup> Nielsen, *Lucas II* 192. Vgl. Behm 134: “The *kainè diathèkè* is a correlative of the *basileia tou theou*.”

zoals hierna blijken zal, bevestigt ons in ons postulaat, dat het kader van het verbond in de Schrift functioneert als belangrijk theologisch raamwerk voor genezing (vgl. 5.2.6 en 5.2.8). Het (oudtestamentische) gedachtegoed m.b.t. het nieuwe verbond vormt mede de vooronderstelling van het (nieuwtestamentisch) spreken over het Koninkrijk: de bij de profeten beloofde weldaden en zegeningen van het nieuwe verbond, dat in Jezus' dood wordt geïnaugureerd, worden zichtbaar als tekens van Gods dóórbrekende Rijk.

We geven nu eerst een algemene schets van de verhouding tussen de komst van het Koninkrijk en genezing, om vervolgens in te gaan op enkele specifieke aandachtspunten in de relatie tussen de komst van het Koninkrijk en wonderen van genezing. We concentreren ons wat het Nieuwe Testament betreft op de gegevens in de synoptische evangeliën, omdat daar in verhouding tot de andere geledingen van het Nieuwe Testament -niet alleen in zijn algemeenheid (vgl. Hahn, *Theologie II* 171), maar ook in relatie tot genezing- verreweg het meest van het Koninkrijk sprake is.

### 5.3.5 De komst van het Koninkrijk en genezing: belofte

In het Oude Testament wordt God reeds beleden als Koning. Van zijn koningschap is vnl. sprake in de poëtische teksten van de pentateuch, in de psalmen en bij de profeten (Giesen 7vv). Zijn heerschappij bewerkt orde en shalom: "(...) the metaphor of [Yahweh as] king is a way of witnessing to Yahweh's work in ordering creation as a viable, reliable place of life and well-being" (Brueggemann, *Theology* 238). Jahweh is het, die als Koning de wereld draagt (Ps.93), maar ook zijn verbondsvolk uit de verdrukking uitredt (Jes.52:7) en de verdrukkers doet omkomen (Ex.15:18). Gods koninklijke heerschappij gaat met de uitoefening van recht en gerechtigheid gepaard (Ps.97:2)<sup>96</sup>. Zij leidt tot de uiteindelijke erkenning van zijn Naam op een vernieuwde aarde (Zach.14:9).

'Koninkrijk van God' is een brede metafoor, die zowel Gods heerschappij over de schepping insluit als zijn heerschappij over zijn volk (via de thora en van God gegeven gezanten); bovendien wordt met 'Koninkrijk van God' de dynamische, (verlossende en richtende) activiteit tot uitdrukking gebracht, waarmee God zijn volk uitredt en het tot zijn bestemming voert (in een hersteld land of op een vernieuwde aarde). Vgl. Norman Perrin, die in zijn *Jesus and the Language of the Kingdom* het Koninkrijk van God een symbool noemt en erop wijst, dat evenals andere religieuze symbolen het Koninkrijk in principe "plurisignificant" is<sup>97</sup>.

---

<sup>96</sup> Vgl. Paas 102: "Als hoogste koning is JHWH ook de hoogste Rechter."

<sup>97</sup> 29. Volgens Perrin gebruikte Jezus de term 'Koninkrijk van God' als een "tensive symbol", een symbool met een veelheid aan betekenissen "that can neither be exhausted nor adequately expressed by any one referent" (30). Vgl. Meier 240vv.

Vanuit de diep ingrijpende ervaringen van de ballingschap wordt in Israël het profetisch visioen geboren van een nieuwe en toekomstige manifestatie van Gods koninklijke heerschappij, die het geschonden bestaan herstellen zal. Er wordt een nieuwe levensorde verwacht van volkomen shalom, waarin “de doven Schriftwoorden zullen horen” en “de ogen der blinden zullen zien” (Jes.29:18; vgl. 32:3 en 35:5), waarin “de lamme zal springen als een hert en de tong van de stomme zal jubelen” (Jes.35:6) en de vrijgekochten des HEREN uit hun ballingschap zullen terugkeren naar Jeruzalem (Jes.35:9v). Onder het koningschap van Jahweh zal in dit ‘nieuw Jeruzalem’ (Jes.33:20) gelden: “Geen inwoner zal zeggen: Ik ben ziek; het volk dat daar woont zal vergeving van ongerechtigheid hebben” (Jes.33:24). We omschrijven dit verlossend koningschap als *herschepende heerschappij*.

Wanneer onder vreemde overheersing de monarchie (eerst van Israël, later van Juda) ten einde is gebracht, grijpen de profeten in het bijzonder terug naar de bloeitijd van het nog ongedeelde davidische koningschap (zie bv. Jer.33:17; Ez.37:22) en naar Gods belofte van een blijvende troonopvolging voor Davids huis (2 Sam.7:12-16). In een aantal profetische visioenen wordt de doorbraak van Gods heilbrengende heerschappij dan ook verbonden aan het optreden van een davidische, messiaanse heerser (vgl. Brueggemann, *Theology* 616vv; Rendtorff, *Theologie II* 145vv).

Te denken valt aan Jes.9 waar het verwachte koninklijke Kind een “eindeloze vrede” zal brengen op de troon van David (vs.5); aan Jes.11 waar de Davidide harmonie zal bewerken in de schepping (vs.6vv) en onder de volkeren (vs.9v); aan Jer.23:5v en 33:15v waar de davidische “Spruit” verlossing en veiligheid zal brengen; en aan Micha 5, waar de verwachte Bethlehemiet, Koning en Herder, de belichaming zal zijn van de shalom van een ongestoord leven voor het volk van God (vs.3-4a).

Ten tijde van de Babylonische ballingschap is het de profeet Ezechiël, die de noties van davidisch herderschap en koningschap (en van koningschap en verbond) aan elkaar verbindt (34:23vv; 37:24vv). Tegen de achtergrond van een aanklacht tegen de leiders van Israël, die zichzelf weiden en hun kudde verwaarlozen, klinkt bij hem de belofte dat Jahweh zelf in de komende Herder-vorst naar zijn schapen zal omzien. Dit omzien zal zich o.a. uiten in zorg voor de zwakken en gewonden en in genezing van de zieken (34:4,15v).

Naast de davidische kent het Oude Testament een apocalyptische koninkrijksverwachting. In het boek Daniël wordt voorzien dat de macht ontnomen wordt aan de wereldrijken en dat goddelijke heerschappij gegeven wordt aan “iemand gelijk een mensenzoon” komend met de wolken des hemels (7:13v), representant van het volk van de heiligen des Allerhoogsten

(7:27)<sup>98</sup>. “The precise idea [of the kingdom in the OT] is not easy to define. There is much support for a restoration of the Davidic kingdom seen as the agency through which God would demonstrate himself as king in Israel. But the apocalyptic idea of some kind of heavenly kingdom is not wholly lacking (cf. Dn. 7)” (Guthrie 410).

In het *vroege jodendom* zet deze duale conceptie zich voort: in de apocriefe en pseudepigrafische geschriften paart zich een profetisch-nationale verwachting aan een apocalyptische, bovenaards-transcendente<sup>99</sup>: in de meeste apocriefe boeken blijven de profetisch-eschatologische thema's klinken van de grote profeten (Meier 247), zij het dat het thema van Gods koningschap niet dominant aanwezig is (Meier 251); in pseudepigrafische werken als 1 Henoch en het Testament van Mozes wordt de toekomst getekend in apocalyptische stijl (Meier 254vv), maar ook in de joodse apocalyptiek is het ‘Koninkrijk van God’ over het algemeen geen “Leitbegriff” (Goppelt 98). In de (Aramese) targoms wordt de term ‘Koninkrijk van God (of ‘van de HEER’) gebruikt als omschrijving van Gods reddende, gewoonlijk toekomstige handelen ten behoeve van zijn volk (Chilton 11, 19, 28v). Meier concludeert: “[T]he targums join the general witness of the deuterocanonical/apocryphal books of the OT and the pseudepigrapha: the symbol of God ruling as king was alive and well in the ‘intertestamental’ period and was often connected with eschatological hopes (sometimes with apocalyptic elements) concerning the restoration of all Israel (...)” (264).

In de rollen van Qumran wordt op het thema van Gods koningschap over het algemeen weinig nadruk gelegd (Meier 266, 268v). Met het Koninkrijk wordt (in de ‘Liederen van het Sabbatoffer’) de mystieke hemelse werkelijkheid aangeduid, waaraan de engelenschare deelheeft die samenkomt om God te aanbidden en waarmee de gemeenschap der Essen en als ‘eschatologische tempel’ zich door haar liturgie hier en nu reeds verbonden weet (Chilton 28v; Giesen 19, 64; Meier 267); vooral aanwezig is het Koninkrijk in hun geloof, dat zij in de eschatologische strijd als zonen van het licht overwinnaars zullen zijn op de zonen van de duisternis en voor altijd zullen delen in Gods heerschappij (Guthrie 411; Caragounis 420; Meier 269).

In de rabbijnse literatuur wordt ‘Koninkrijk der hemelen’ gebezigd<sup>100</sup> enerzijds als aanduiding van Gods zedelijke heerschappij (“het juk van het Koninkrijk der hemelen op zich nemen”), anderzijds als aanduiding van de openbaring van Gods komende heerschappij over heel de wereld (“Verheerlijkt en geheiligd worde zijn grote naam in de wereld (...). Hij richte op zijn koningsheerschappij en late zijn

---

<sup>98</sup> Over de identiteit van “het volk van de heiligen des Allerhoogsten” in zijn relatie tot “iemand gelijk een mensenzoon” zie Giesen 15, 21. Over de messiaanse interpretatie van de “mensenzoon” zie Beasley-Murray 33vv.

<sup>99</sup> Het apocalyptische jodendom is pessimistisch over het herstel van het davidische koningschap (Guthrie 410) en verwacht de definitieve oprichting van Gods bevrijdende heerschappij in de ‘komende eeuw’ (Ladd 59), na de dag des oordeels (Beasley-Murray 43v).

<sup>100</sup> Rabbijns gebruik van ‘Koninkrijk der hemelen’ kan alleen worden gedocumenteerd voor de periode na Jezus (Meier 240).

verlossing aanbreken”, begin Kaddisj-gebed). Dit laatste gebed, waarmee de reguliere synagogedienst ten tijde van Jezus werd besloten en dat eindigt met de woorden “Hij verlosse zijn volk ten tijde van uw leven en in uw dagen en ten tijde van het leven van het ganse huis Israëls met haast en binnen korte tijd”, kon ook verstaan worden in aards-nationalistische termen (France, *Government* 19v). De Zeloten gaven aan dit nationalistische koninkrijksideaal politieke vorm door te streven naar een theocratische staat vrij van vreemde overheersing (Ladd 60; France, *Government* 20).

### 5.3.6 De komst van het Koninkrijk en genezing: vervulling

Tegen de achtergrond van het bovenstaande klinkt in het Nieuwe Testament de verkondiging dat Gods verwachte Koninkrijk op aanbreken staat (Mt.3:2; Mk.1:15par)<sup>101</sup> en in Jezus Christus als bevrijdend heil werkelijkheid wordt.

Het ‘Koninkrijk van God’ duidt in het Nieuwe Testament niet primair een territorium aan, maar een wijze van handelen; het gaat om de onthulling van Gods koninklijke macht, zijn handelen als Koning, zijn *koningschap*. Onder het Koninkrijk van God is m.n. te verstaan Gods aanstaande heerschappij, die de ‘komende eeuw’ van zijn verlossing aanbreken doet: “The term ‘kingdom of God’ (...) signifies God’s sovereign, dynamic and eschatological rule” (Caragounis 417)<sup>102</sup>.

Jezus maakt het Koninkrijk tot het middelpunt van zijn prediking en verstaat het in eschatologische zin<sup>103</sup>, aansluitend bij maar tegelijk zich onder-

---

<sup>101</sup> Met Chilton verstaan we het perfectum *èngiken* (van *engizoo* = naderbij komen) als verwijzend naar “that which is so near that its approach has been completed, although it is not yet completely present.” “The form of the verb represents the cusp between the process of arriving and arrival itself” (61). Vgl. Hahn: “Es geht um ein Gegenwärtigwerden, das die Zukunft nicht aufhebt, sondern diese erschließt und zu ihr hinführt” (*Theologie I* 59).

<sup>102</sup> In 2.4.3 hoorden we Maddocks het Koninkrijk reeds omschrijven als “God actively ruling in his royal power”. France spreekt over “divine government” of “God in saving action” (*Government* 13, 15), Beasley-Murray gebruikt de parafrase “[God’s] saving sovereignty” (passim), Meier de omschrijving “God coming in power to rule” (237).

<sup>103</sup> Vertegenwoordigers van het zgn. ‘Jesus Seminar’ als Marcus J. Borg en John Dominic Crossan betwisten deze positie. Crossan beschouwt Jezus als een “peasant leader” en herleidt diens koninkrijksbegrip tot de hellenistisch-joodse wijsheids-traditie, die z.i. het Koninkrijk meer ziet als een tegenwoordige levensstijl dan een toekomstige hoop: “For Jesus, a Kingdom of beggars and weeds is a Kingdom of here and now” (283). In de ons overgeleverde tekst van de synoptici is echter op verscheidene plekken een onmiskenbaar eschatologische strekking aan te wijzen (we noemen slechts Mt.8:11par; 25:34; Mk.9:47par en Lk.22:16,18par), die o.i. bepalend is ook voor de meer presente presentaties van het Koninkrijk (zie beneden) in Jezus’ onderwijs. Vgl. Meier 349vv, 452vv.

scheidend van de eschatologische verwachting van zijn joodse omgeving<sup>104</sup>. Hij kondigt de nabije aanwezigheid van het Koninkrijk aan, maar ziet tegelijk in zijn persoon en bediening als vervulling van oudtestamentische profetieën het beloofde heil van het Koninkrijk reeds doorbreken (Mt.11:4vpar [met verwijzing naar Jes.29:18v, 35:5v en 61:1]; Mt.11:12par; Mt.12:28par; Lk.4:17-21 [met aanhaling van Jes.61:1v]; Lk.17:21). Dit laatste overtreft de joodse messiaanse verwachting<sup>105</sup> en maakt zijn wonderdaden godsdiensthistorisch gezien uniek<sup>106</sup>.

Voor een vergelijking van Jezus' genezend optreden met dat van andere Joodse wonderdoeners als Choni de Cirkeltrekker en Chanina-ben-Dosa zie Eve. Eve concludeert dat Jezus zich onderscheidt van zijn joodse omgeving (voor zover bekend uit de overgeleverde literatuur) door het grote aantal door Hem verrichte genezings- en bevrijdingswonderen, door de verbinding die Hij legt tussen eschatologische hoop en individuele verlossing van ziekte en gebondenheid en door de (geestelijk) autonome wijze waarop Hij opereert.

Vergelijking van Jezus' wonderoptreden met hellenistische *theioi andres* ('goddelijke mensen') als Pythagoras, Empedokles en Apollonius van Tyana leidt tot de conclusie: "Die Tragweite dieser Kategorie für das Verständnis der Wunder Jesu ist (...) äußerst umstritten" (Kollmann, *Wundergeschichten* 41).

De komst van het Koninkrijk van God impliceert het omverwerpen van het koninkrijk van Satan (Mk.1:23-28par; 3:22-27par; Lk.10:17vv; 13:16; France, *Government* 28v, 47v; Giesen 44vv); deze omverwerping kan tegelijk beschouwd worden als een voorwaarde voor de komst van het Koninkrijk in Jezus' genezend optreden<sup>107</sup>. De doorbraak van het Koninkrijk

<sup>104</sup> Met de apocalyptici en met de Essenen (Qumran) deelt Jezus de 'Naherwartung' van Gods heerschappij in heil en gericht, maar bij Hem ligt tegelijk nadruk op de tegenwoordige openbaring van het heil (Goppelt 110v). Jezus' spreken over 'het Koninkrijk van God' lijkt sterk beïnvloed te zijn door de visioenen van het boek Daniël (France, *Government* 18, 83). Zijn begrip van het Koninkrijk overstijgt nationalistische verwachtingen (vgl. Jh.18:36).

<sup>105</sup> "[T]he function that Jesus assigns to himself in relation to the kingdom goes well beyond anything said of the Messiah in the Old Testament or in the apocalyptic and rabbinic teaching of his day" (Beasley-Murray 146).

<sup>106</sup> "Als apokalyptischer Wundercharismatiker steht Jesus singular in der Religionsgeschichte. Er verbindet zwei geistige Welten, die vorher nie in dieser Weise verbunden worden sind: die apokalyptische Erwartung universaler Heilszukunft und die episodale Verwirklichung gegenwärtigen Wunderheils" (Theißen, *Wundergeschichten* 274; vgl. Kollmann, *Wundergeschichten* 71: "Diese Vergegenwärtigung endzeitlichen Heils in Heilungswundern ist singular").

<sup>107</sup> "Weil Satan entmachtet ist, kann Gottes Herrschaft sich auf Erden durchsetzen; gerade deshalb kann Jesus sein Austreiben von Dämonen, die nach geläufiger antiker Auffassung insbesondere für auffällige Krankheiten verantwortlich sind und

wordt zichtbaar in daden van *vergeving, bevrijding, genezing en opwekking* (zie Mt.11:5par: “Blinden worden ziende en lammen wandelen, melaatsen worden gereinigd en doven horen en doden worden opgewekt en armen ontvangen het evangelie”) en betekent een geestelijke, lichamelijke en maatschappelijke heelwording (Goppelt 119); niets minder dan een nieuwe schepping komt in zicht. De verkondiging van het evangelie van het Koninkrijk en het verrichten van tekens van genezing en bevrijding horen dan ook onlosmakelijk bijeen (Mt.4:23; 9:35; 10:7v; Mk.1:39; 3:14v; 6:12v; 16:15vv; Lk.9:1v; 9:11; 10:9; Hd.4:29v).

Tot de *kern* van de komst van het Koninkrijk in de bediening van Jezus behoort het genadig herstel van de gemeenschap met God (Lk.15:20vv) in de vergeving der zonden (Mt.1:21; Mk.1:4vpar; 2:5par; Lk.1:76; 7:47; 24:47; Jh.1:29). Vgl. Goppelt (120): “[Gottes Reich] kommt, wenn das Verhältnis zwischen Gott und Mensch im Sinne der atl. Verheißung vom neuen Bund heil wird”. Door dit herstel van de Godsgemeenschap komt het Koninkrijk niet alleen open te staan voor de ritueel reinen, maar juist voor wie verstoten en eerloos is (Mk.1:41par; 2:15vpar; vgl. Chilton 80). Hier ligt de primaire genezing die met de komst van het Koninkrijk gegeven is. Uit dit herstel vloeit het overige heil van het Koninkrijk voort: “[Die Gottesherrschaft] bewirkt Sündenvergebung im Sinne der Überwindung der Gottesferne und der Tilgung aller aus der Gottlosigkeit resultierenden Konsequenzen für das menschliche Dasein” (Hahn, *Theologie II* 174).

Het zichtbaar worden van Gods heerschappij betekent redding voor de *armen*, de ellendigen, de behoeftigen. Maddocks beschreef de armen voor wie het Koninkrijk bestemd is als hongerigen, wenenden, zieken, belasten, eenvoudigen, zondaars en verlorenen (zie 2.3.4). Reeds in het Oude Testament zijn de armen (‘oetmoedigen’) het voorwerp van Gods koninklijke zorg. Zie bv. Ps.22:27vv; 37:11; Jes.11:4. Jeremias schrijft m.b.t. Gods koninklijke heerschappij (101v): “Ihr Hauptkennzeichen ist, daß Gott das ständig ersehnte, auf Erden nie erfüllte Königsideal der Gerechtigkeit verwirklicht. Die königliche Gerechtigkeit besteht für die Vorstellungen der Völker des Orients ebenso wie für diejenigen Israels seit Urzeiten (...) im Schutz, den der König den Hilflosen, Schwachen und Armen, den Witwen und Waisen, angedeihen läßt.” In het Oude Testament zijn de armen “het beeld van de maatschappelijk verdrukten, degenen die zuchten onder de macht van het onrecht en van degenen, die slechts met hun eigen voordeel en invloed rekening houden. Tevens zijn ze echter degenen, die in dat alles aan God vasthouden en alleen van zijn koninklijk ingrijpen hun heil verwachten” (Ridderbos, *Koninkrijk* 170). Ook in het Nieuwe Testament zijn de armen nader gekwalificeerd door hun opzien tot God binnen het verbond van God

---

daher dem Wohlbefinden (dem ‘schalôm’) im Weg stehen, als ‘Angelangen’ der Gottesherrschaft interpretieren” (H. Merklein, aangehaald in Giesen 59).

met zijn volk. Het zijn deze ‘vromen’, die het evangelie ontvangen (Mt.11:5par; Lk.4:18) en die worden zaliggesproken (Mt.5:2-11par). De betekenis van het woord ‘armen’ ondergaat nu echter een specificering: “In de nadere specificatie van de ‘armen’ treden in de evangeliën weduwe en wees, vreemdeling en huisslaaf wat minder naar voren, maar veel meer ‘de krachtelozen’, ‘de zieken’ en ‘de gehandicapten’” (Kraan, *Opdat u* 66). De komst van het Koninkrijk wordt nu met name geconcretiseerd in tekens van vergeving, bevrijding, genezing en opwekking. Het goddelijk omzien naar deze armen wordt mede ingegeven door bewogenheid over hun situatie. Als achterliggende motivatie voor Jezus’ handelen wordt in de evangeliën meermalen ontferming genoemd (Mt.9:36, 14:14par, 15:32par; 20:34; Mk.1:40; Lk.7:13)<sup>108</sup>.

### 5.3.7 Genezingswonderen in Koninkrijkspectief

In het licht van de komst van het Koninkrijk moet over wonderen van genezing met de nodige genuanceerdheid gesproken worden. Genezingen zijn resp. te duiden als voorlopige manifestaties van het Koninkrijk, verwijzingen naar een geestelijke werkelijkheid, kritische confrontaties met het naderend gericht en interne heilstekenen binnen de gemeente. Hoe dan ook zijn het tekens die plaatsvinden op beperkte schaal. In de volgende subparagrafen gaan we op deze verschillende aspecten nader in.

Enkele inleidende opmerkingen zijn hier op hun plaats.

In de eerste plaats: wanneer in deze studie gesproken wordt over ‘genezingswonderen’, dan bedoelen we met ‘wonder’ niet, zoals in onze maatschappij gebruikelijk, een gebeuren dat zich niet natuurwetenschappelijk laat verifiëren en de ‘natuurwetten’ doorbreekt, maar, overeenkomstig het bijbelse woordgebruik, een gebeurtenis die uitgaat boven de ‘gewone’ ervaring van Gods zorg en bemoeienis met zijn wereld en naar Hem verwijst (vgl. Giesen 72v; Kollmann, *Wundergeschichten* 10). Tot de categorie van de genezingswonderen rekenen we met Theißen (*Wundergeschichten*) ook opwekkingen uit de dood.

Ten tweede: de hierboven genoemde interpretatieve aspecten van de nieuwtestamentische genezingswonderen zijn onderdelen van een algemene nieuwtestamentische wondertheologie. Het valt buiten de scopus van deze studie om de specifieke accenten die m.n. de verschillende evangelisten aanbrengen apart te bespreken. Zie daarvoor o.a. Latourelle 284vv en Kollmann, *Wundergeschichten* 117vv.

Ten derde: de wonderverhalen in de evangeliën kunnen op verschillende wijzen benaderd worden. Kollmann geeft in zijn *Neutestamentliche Wundergeschichten* (13vv) verschillende “Auslegungstypen” weer, o.a. de supranaturalistische die de

<sup>108</sup> In de evangeliën wordt, los van de gelijkenissen, het verbum *splanchnizomai* alleen van Jezus gebruikt: “Compassion is (...) mentioned as a moving cause in Christ’s miracles. The verb (...), excepting in parables (...), is used of no one but Christ” (Plummer 199).



wonderen boven elke twijfel verheven acht (Augustinus), de rationalistische die zoekt naar verstandelijke verklaringen (H.E.G. Paulus), de mythische die de wonderen voor a-historische verdichtfels houdt (Strauß) en de religions-geschiedtlich-kerygmatische, die in de wonderverhalen de geloofsboodschap zoekt achter de tijdbepaalde, mythologische ‘verpakking’ (Bultmann). Alkier maakt in zijn *Wunder und Wirklichkeit* (52vv) een onderscheid tussen twee contemporaine “idealtypische” opvattingen, enerzijds de richting die de wonderen figuurlijk wil duiden (“Metaphorisierung”), anderzijds de richting die de wonderverhalen opnieuw beschouwt als weergave van historische feiten (“Rehistorisierung”). Tussen deze uitersten kiest hij voor een ‘derde weg’, waarbij de eigen werkelijkheidsperceptie niet aan het wonder wordt opgedrongen en de vraag naar het wonder wordt open gehouden. We herkennen ons in zijn benaderingswijze. Enerzijds gaat de werkelijkheid van het wonder ver uit boven wat wij kunnen bevatten of verklaren en worden de evangeliën, waarin de wonderverhalen tot ons komen, ons gepresenteerd onder de begeleidende termen *asphaleia* (zekerheid, betrouwbaarheid; Lk.1:4) en *alèthinos/alèthès* (waarachtig/waar; Jh.19:35; 21:24). Anderzijds zijn de evangeliewonderen niet te vangen in onze moderne historische categorieën, daar zij tot ons komen in de vorm van een *geloofs*getuigenis (Jh.20:31).

#### 5.3.7.1 Verwijzingen naar en voorlopige manifestaties van het Koninkrijk

a) In hoofdstuk 2 wees Maddocks erop, dat Jezus’ genezingen en exorcismen evenzeer deel waren van zijn verkondiging van het Koninkrijk als zijn woorden. Wonderen van genezing en bevrijding zijn in het Nieuwe Testament inderdaad nauw verbonden met de missionaire prediking, zowel van Jezus als van zijn leerlingen (zie 5.3.6). Zij bevestigen het Woord dat verkondigd wordt (Mk.16:20; Hd.4:29v; 14:3; vgl. Hb.2:4). Bij de synoptici getuigen zij van het heil van het in de persoon van Jezus nabijgekomen Koninkrijk (Mt.4:23; 9:35; 10:7v; Lk.9:2; 10:9). In het boek Handelingen verwijzen zij naar de komst van de Messias en het bij Hem te vinden behoud (Hd.4:10vv). Bij de vierde evangelist leggen zij, blijkens de redes die de wonderen daar begeleiden, getuigenis af van Jezus’ goddelijke zending en natuur (Jh.5:36b; 10:25,38) en van het “eeuwige leven” dat bij deze Messias te vinden is (Jh.5:24; vgl. 20:30v). Genezingswonderen kunnen derhalve beschouwd worden als *tekens*, die verwijzen<sup>109</sup> zowel naar Jezus’ persoon en messiasschap als naar de “toekomende eeuw” (Hb.6:5) die in zijn optreden begint aan te breken: “[T]he signs of Jesus, His miracles, authenticate His message and proclaim the dawning of the Age to Come” (Richardson 57).

<sup>109</sup> Vgl. Parmentiers interpretatie van wonderen als “achternatuurlijke symbolen”, die idealiter doorverwijzen naar God (2.8.5).

De wonderen van Jezus worden in het evangelie van Johannes steeds omschreven als ‘tekenen’ (*sèmeia*)<sup>110</sup> of als ‘werken’ (*erga*, met verwijzing naar het werk dat Jezus verricht in opdracht van de Vader, 5:36). In de synoptische evangeliën worden Jezus’ wonderen noch met ‘wonder’ aangeduid noch met ‘teken’, behalve op negatieve wijze in de omschrijving van de door omstanders verlangde tekens (Mk.8:11vpar; vgl. Jh.4:48) of van de wonderactiviteit van valse profeten (Mk.13:22par; vgl. Dt.13:1vv); de geëigende term is hier ‘krachten’, *dunameis*. De genezingen van Jezus’ leerlingen worden in het Nieuwe Testament meestal aangeduid met de combinatie ‘tekenen en wonderen’ (*sèmeia kai terata*, vgl. Ex.7:3; Dan.4:2v<sup>111</sup>), soms aangevuld met ‘krachten’ (*dunameis*); zie het boek Handelingen en Rom.15:19; 2 Kor.12:12 en Hb.2:4.

b) Meer nog dan als verwijzingen worden de genezingswonderen (m.n. in de synoptische evangeliën) gezien als *manifestaties* van het in Jezus’ persoon en handelen dóórbrekende Koninkrijk (Giesen 65). Deze manifestaties zijn

---

<sup>110</sup> Van de vele door Jezus verrichte ‘tekenen’ (Jh.20:30) heeft Johannes slechts vier wonderen van genezing en opwekking weergegeven (4:46-54; 5:1-18; 9:1-41 en 11:1-44). Tot de johanneïsche tekens behoren ook wonderen als de verandering van water in wijn (Jh.2:1-11) en de spijsvermenigvuldiging (Jh.6:1-14). In totaal geeft Johannes zeven tekens weer; het getal is waarschijnlijk symbolisch (Richardson 115; Giesen 72). In het vierde evangelie komen we geen enkel exorcisme tegen. Voor deze constatering wordt zelden een verklaring gezocht. Von Lips geeft de mening van Käsemann weer, volgens wie voor Johannes de genezing van bezetenen “niet kenmerkend genoeg” was, daar de evangelist alleen de “mirakulösesten Wunder” zou hebben geselecteerd (299). Volgens Von Lips zelf (300, 308v) laat Johannes zowel de genezing van bezetenen als die van melaatsen weg, daar in beide gevallen uitwendige factoren een rol spelen (bij melaatsheid externe beoordelingscriteria) en Johannes de achterliggende antropologische visie niet deelt (de mens moet ten overstaan van Jezus van binnenuit kunnen beslissen). Broadhead, volgens wie “the traditions of what Jesus did and what he said are constantly filtered through the grid of the Johannine world view”, geeft n.a.v. een analyse van Jh.6:66-71 als verklaring, dat Johannes voorliggende exorcismes heeft geherformuleerd tot een strijd tussen geloof en ongeloof (119). Zelf zijn we van mening dat voor Johannes, tegen de achtergrond van de fundamentele tegenstelling tussen Licht en duister rond de verschijning van Jezus in de wereld (1:4v; 3:19vv; 8:12; 9:5; 12:35v; vgl. Noll 135v), de confrontatie met de “overste der wereld” belangrijker is dan de confrontatie met demonen. De enige die -als uiting van verzet tegen Jezus’ getuigenis (vgl. Mk.3:22par)- ‘bezeten’ wordt genoemd is Jezus zelf (7:20; 8:48vv; 10:20v). De strijd met de duivel, als degene die van de waarheid van Jezus’ boodschap afhoudt (8:43vv), concentreert zich bij Johannes rond Jezus’ overlevering en dood: in Jezus’ verraad openbaart zich de werking van de Satan (13:2,27; 14:30; vgl. 6:70v), in zijn verhoging aan het kruis vindt diens ‘uitwerping’ plaats (12:31; 16:11).

<sup>111</sup> Over de oudtestamentische achtergrond (m.n. de uittocht uit Egypte) zie Schreiber 50-57.

concreet en tastbaar: “The mission of Jesus (...) brought to men an actual foretaste of the eschatological salvation. Jesus did not promise the forgiveness of sins; he bestowed it. He did not simply assure men of the future fellowship of the Kingdom; he invited men into fellowship with himself as the bearer of the Kingdom. He did not merely promise them vindication in the day of judgment; he bestowed upon them a present righteousness. He not only taught an eschatological deliverance from physical evil; he went about demonstrating the redeeming power of the Kingdom, delivering men from sickness and even death.”<sup>112</sup>.

Lambourne noemt Jezus' genezingswonderen “*effective signs*”: “they are not only pointers to his Messiahship and the Kingdom of God, (...) but they usher it in and extend it.” Hij typeert de genezingswonderen als uitingen van “prophetic symbolism”, daden die de toestand tot stand brengen, waarnaar ze verwijzen en omschrijft ze voorts als “acted parables”. Jezus' daden van genezing “demonstrate God's will for the world *and bring that will about*” (39vv; cursiveringen van ons, HdV).

Tegelijk geldt echter: de nieuwtestamentische genezingswonderen zijn nog *voorlopige manifestaties* van het Koninkrijk: zij brengen nog niet het definitieve en volkomen heil van de voleinding, maar wijzen daarnaar vooruit. Vgl. Hahn (*Theologie II* 173), die opmerkt: “Mit der Gegenwartsbedeutung der Gottesherrschaft ist deren Zukunftsdimension nicht aufgehoben. Es geht durchaus um Erfüllung vorhergegangener Heilsverheißungen, aber noch nicht um deren Vollendung.” Er is nog geen sprake van wat C.H. Dodd noemt een “realized eschatology”. Kraans uitspraak dat “in de Heiland het volle, eschatologische heil, de volle sjaloom op deze aarde nu reeds beslissend is doorgebroken” (zie 2.7.4) is te ver vooruit gegrepen. De eenmaal genezene kan immers weer ziek worden. De van een boze geest bevrijde persoon loopt bij onvoldoende voorzorgsmaatregelen het risico, dat de geest “terugkeert naar zijn huis, waar hij is uitgevaren” (Mt.12:44par). De uit de dood opgewekte sterft alsnog. Pas de volkomen openbaring van het Koninkrijk brengt de definitieve afrekening met de boze (Mt.8:29: “vóór die tijd” = de ‘kairos’ van de voleinding; Op.20:10) en de

---

<sup>112</sup> Ladd 78. Hier ligt de reden, waarom liefst zes van de in de evangeliën verhaalde wonderen plaatsvinden op de sabbat (Mk.1:21-27par, 3:1-6par; Lk.13:10-13, 14:1-4; Jh.5:2-10 en 9:1-14). Jezus geneest op de rustdag om duidelijk te maken, dat zijn bediening gericht is op het op adem laten komen van wie belast zijn (zie Ex.23:12), op het doen vinden van de uiteindelijke sabbatsrust waarop de schepping van “den beginne” is aangelegd (Gen.2:3; vgl. Hb.4:9v), op de bevrijding uit de slavernij (zie Dt.5:15, vgl. Lk.13:16), kortom: op het bewerken van de shaloom van het komende Koninkrijk: “Der Sabbat versinnbildlicht als Ruhetag Gottes die Vollendung der Schöpfung und gewinnt im antiken Judentum im Rahmen von Urzeit-Endzeit-Entsprechungen immense Symbolkraft für das kommende Heil” (Kollmann, *Wundergeschichten* 86).

onttroning van de dood (1 Kor.15:24vv; Op.21:4). Hier en nu wijzen wonderen, zoals de opwekking van Lazarus, in hun voorlopigheid vooruit naar het onvergankelijk nieuwe van de komende eeuw (1 Kor.15:53), maar ze komen nog tot stand binnen het oude ‘framework’ van vergankelijk “vlees en bloed” (1 Kor.15:50)<sup>113</sup>. M.b.t. de daden van genezing en bevrijding van Jezus en zijn leerlingen schrijft Wilkinson: “They were not indications of the glorious manifestation of the kingdom, for that was still future, but of its healing and saving power now visible in the present. (...) In his [Jesus’] healing the people were provided with a demonstration of its power and its potentiality” (*Bible* 94). Ridderbos noemt in dit verband het wonder “teken der toekomstige palingenesie”, maar “niet het begin ervan” (*Koninkrijk* 116), Goppelt spreekt van “verborgene Zeichen des Neuen” (204).

Ridderbos legt het verband tussen de voorlopige, verborgen modaliteit waarin het Koninkrijk zich openbaart en de verborgen zelfopenbaring van de Messias, die slechts langs de weg van vernedering, lijden en sterven tot zijn uiteindelijke macht komt (*Koninkrijk* 113, vgl 157, 163). Ook Cranfield maakt een onderscheid tussen de ‘veiled manifestation’ van Gods Koninkrijk in Christus’ aardse optreden en de verwachting van de komst van Christus “manifest and in glory” (*Mark* 66v).

c) Christus’ opstanding vormt een *eerste realisering* van het heil van de definitieve voleinding (vgl. Rom.1:4: “sinds zijn opstanding uit de doden aangesteld als Gods Zoon *in kracht*” met 1 Kor.15:43: “er wordt opgewekt in kracht”; zie voorts Mk.9:1par: “voordat zij zien dat het Koninkrijk Gods gekomen is met kracht”<sup>114</sup>). Eerder sprak Maddocks over de weder-

<sup>113</sup> C.S. Lewis maakt bij zijn bespreking van Jezus’ wonderen onderscheid tussen “miracles of the old creation”, die z.i. tot stand komen door een geconcentreerd gebruik van de regeneratieve kracht in de natuur (en waartoe hij de meeste wonderen van Jezus, inclusief diens genezingen, rekent) en “miracles of the new creation”, zoals het wandelen op het water en de opwekking van Lazarus; alleen de laatste wonderen wijzen in hun karakter van omkeer van het natuurlijke proces z.i. vooruit naar Christus’ opstanding en vormen een voorlopige voorsmaak van een toekomstige nieuwe natuur (*Miracles* 144vv, 154v). Daar (vrijwel) alle wonderen in het Nieuwe Testament staan in de context van het in Christus doorbrekende Koninkrijk en derhalve een voorsmaak vormen van de nieuwe schepping, lijkt het ons beter alle wonderen als ‘wonderen van de nieuwe schepping’ te betitelen en binnen dit geheel het onderscheid te maken tussen wonderen die in hun *voorlopigheid* naar dat nieuwe vooruitwijzen, maar nog tot stand komen binnen het kader van het vergankelijke, oude bestaan, zoals genezingen en opwekkingen, en het wonder van de opwekking van Christus en van de zijnen bij zijn parousie, waarin het *definitieve* heil van de voleinding in nieuwe, onvergankelijke categorieën gestalte krijgt.

<sup>114</sup> De betekenis van Mk.9:1 is niet zeker. Naast Jezus’ opstanding als het moment waarop het Koninkrijk komt “met kracht” (zo bv. Giesen 106vv), worden in de literatuur o.a. genoemd de transfiguratie, de uitstorting van de Geest, de groei van de

opstanding van Christus als de komst van het Koninkrijk met kracht (2.4.3) en vergeleek hij deze nieuwe kracht met de explosieve kracht van de schepping (2.4.5). Kraan citeerde Berkouwers opmerking dat in Jezus' opstanding God de onmetelijke kracht van het verzoenend lijden en sterven tot historische en effectieve werkelijkheid maakt (2.7.3). Na Christus' verrijzenis delen zijn navolgers voortaan niet slechts in zijn lijden maar eveneens in de kracht van zijn opstanding (Ef.1:19v; Fil.3:10). Nieuw leven komt vrij in het krachtenveld van zijn Geest (Hd.2:33), zodat beloofde 'wonderen en tekenen' (Hd.2:18v: "Ik zal wonderen geven in de hemel boven en tekenen op de aarde beneden"<sup>115</sup>) gerealiseerd worden (vgl. Hd.2:43; 4:30; 5:12; 6:8; 14:3; 15:12). De opstanding betekent dan ook een cesuur in de wijze waarop de tot dan toe met Christus' verborgen zelfopenbaring samenhangende terughoudend verlopende prediking van het Koninkrijk plaatsvond (vgl. Mt.10:5v; 13:13; 16:20; 17:9 met Mt.28:19). Toch wordt ook na de opstanding de voleinding als krachtig ingrijpen van de Zoon des Mensen nog steeds in de weg van het gelóóf verwacht, zodat in het interim tussen Christus' opstanding en zijn parousie de wonderen van genezing hun karakter van voorlopigheid blijven behouden.

Er vindt echter wel een verschuiving plaats in het teken-karakter van de wonderen. Na het voorlopig hoogtepunt van de opstanding verwijzen zij meer naar de opgestane Christus dan naar het in Hem dóórbrekende Koninkrijk (vgl. Hd.3:15v; 4:10; Rom.14:18v met Mt.10:7v.par, 12:28par etc.; zie ook Hd.8:12, waar -met impliciete verwijzing naar vs. 6v- beide worden genoemd)<sup>116</sup>.

---

kerk en de parousie. France (*Government* 69) spreekt over "many 'rival' identifications". Vgl. Künzi, die na het weergeven van verschillende in de loop van de kerkgeschiedenis ingenomen exegetische posities zelf tot de conclusie komt dat Jezus' nabije parousie bedoeld moet zijn.

<sup>115</sup> Lukas deelt de "tekenen in de hemel en op de aarde" uit de LXX-tekst van Joël 3:3a op in "wonderen in de hemel" en "tekenen op de aarde". Onder de eerste verstaat hij hemelse voortekenen, onder de laatste "miracles, worked by the apostles which provided further proof that the age to come was now dawning" (Barrett, *Acts I* 137). Elders in de Handelingen komen 'wonderen en tekenen' meestal samen voor ter aanduiding van genezingen.

<sup>116</sup> Vgl. Chilton, die in het Nieuwe Testament een ontwikkeling ziet plaatsvinden in het spreken over het Koninkrijk en het resultaat daarvan als volgt beschrijft: "(...) he who had at first preached the kingdom was now at the forefront, explicitly and without compromise as the means -and the only means- of access to the kingdom" (140; vgl. Hahn, *Theologie II* 188).

*Illustratie<sup>117</sup>: de verlamde bij de Schone Poort (Hd.3:1-10, gevolgd door apostolisch getuigenis in 3:11-4:31)*

De genezing in Hd.3 is de eerste die beschreven wordt na de uitstorting van de Geest op de Pinksterdag (Hd.2) en heeft in het boek Handelingen een voor het getuigenis van de apostelen symbolische waarde (Fitzmyer 276). De genezing komt tot stand, wanneer Petrus en Johannes het middaggebed in de tempel willen gaan bijwonen (3:3): we bevinden ons aan het begin van het boek Handelingen nog in een volop joodse omgeving. De latere paulinische parallel van deze genezing, de genezing van een verlamde te Lystra (Hd.14:8-20), vindt plaats in een niet-joodse religieuze context.

De man die genezen wordt, is vanaf zijn geboorte (3:2) al meer dan veertig jaar (4:22) verlamd. Daar hij om een aalmoes te vragen dagelijks is neergezet bij de Schone Poort van de tempel (3:2), is hij zozeer bekend geworden, dat zijn genezing bij het volk een grote verwondering veroorzaakt (3:9v) en bij de autoriteiten moeilijk te ontkennen valt (4:16).

Lukas benadrukt zowel het plotselinge (3:7) als het volledige van zijn genezing (3:8v). De genezing van de verlamde roept het verzet op van de Joodse autoriteiten en geeft aanleiding tot een uitvoerige prediking.

De volgende aspecten vragen om nadere bespreking:

a) De genezing van de verlamde geschiedt in *missionaire* context: “[T]he cure becomes a way of proclaiming the risen Christ” (Fitzmyer 279). Zij wordt gevolgd door een uitgebreide Christus-prediking tot het Joodse volk (3:11-26)<sup>118</sup> met een groot aantal bekeerlingen tot gevolg (4:4). Daarna vindt een Christus-getuigenis plaats ten overstaan van overpriesters en oudsten (4:5-21). De genezing functioneert aldus in dienst van de verkondiging: het wonder verwijst als *teken* (4:22) naar het gepredikte heil. Dat de verlamde man gezond geworden is (*sesootai*, 4:9) verwijst naar het behouden worden (*soothênai*) of de behoudenis (*sootêria*) van de omstanders (4:12), vooreerst in geestelijke zin<sup>119</sup>, maar ook in de bredere betekenis van lichamelijk heil<sup>120</sup> behorend bij de “tijden van verademing”

---

<sup>117</sup> De illustratieve genezingsverhalen in dit hoofdstuk zijn wat het Nieuwe Testament betreft gekozen óf uit het Markusevangelie (als grondleggende representant van de synoptische evangeliën), óf uit het t.o.v. de synoptici eigen wegen gaande evangelie naar Johannes óf uit de Handelingen der Apostelen.

<sup>118</sup> De volksmenigte (3:9,11) representeert Israël als Godsvolk (Jervell 163).

<sup>119</sup> Marshall omschrijft de inhoud van het geestelijk behoud in het boek Handelingen als de vergeving van de zonden en de gave van de Geest (*Acts* 25). De achtergrond van dit behoud wordt gevormd door het aanstaande oordeel (Hd.2:20v; 10:42v; 17:30v; vgl. 24:25).

<sup>120</sup> “Im Kontext wird deutlich: (...) Die ‘Rettung’ (...) umfaßt auch das leibliche Heil” (Pesch, *Apostelgeschichte I* 140). Vgl. Witherington, *Acts* 194: “Salvation (...) has spiritual, physical, and social dimensions, as the very presence of the healed man (...) demonstrates.”

(3:19, zie beneden). De genezing in Jezus' naam (3:6,16; 4:10) verwijst naar Jezus Christus als unieke naam "onder de hemel", in wie deze *sootèria* te vinden is (4:12, vgl. 2:21).

De *inhoud van de prediking* heeft een toegespitst christologisch karakter gekregen, anders dan in de synoptische evangeliën, waar de (nabijheid van) het Koninkrijk gepredikt werd (vgl. 5.3.7.1c). Alle nadruk valt nu op de opwekking uit de doden (3:15b,26; 4:10v) en hemelse verheerlijking (3:13a) van Hem die naar Gods bedoeling moest lijden (3:18; 4:28; vgl. 2:23) en mede (4:27) door toedoen van (Jeruzalemse) Joden gedood is (3:13b-15a; 4:10). Het is deze opgestane Jezus, die de genezing van de verlamde tot stand heeft gebracht (3:16; 4:10). De genezing getuigt van zijn opstanding en daarin van zijn messiasschap (vgl. 2:32-36).

De macht van de opgestane Jezus openbaart zich door zijn *naam*. Het begrip 'naam' komt, betrokken op Jezus, in de perikoop 3:1-4:31 liefst 9x voor, hetgeen aangeeft dat Jezus in genezing en prediking centraal staat: "De naam is in de bijbel iets zeer geladens, de naam is de naamdrager zelf" (Lindijer, *Handelingen* / 84). Dat de genezing plaatsvindt door Jezus' naam is "a significant fact since 'the Name' (*to onoma*) was a pious Jewish surrogate for God and connoted his divine presence and power" (Longenecker 296).

Hoewel in het genezingsverhaal zelf geen sprake is van expliciet *geloof* op grond waarvan Petrus de verlamde geneest, blijkt uit de daaropvolgende prediking dat het vertrouwen, *pistis*, een belangrijke rol in de genezing heeft gespeeld (3:16, 2x)<sup>121</sup>. Evenzo geldt als voorwaarde tot het verkrijgen van het in de prediking aangeboden heil, dat men tot *berouw en bekering* komt (3:19, hier speciaal tot Israël gericht i.v.m. de zonde van het overleveren van de Messias (3:13vv)), ofwel dat men hoort naar de profetische stem van Jezus zoals die thans klinkt door het woord van zijn apostelen (3:22). Het verrichte wonder heeft als publiek teken (3:16: "in uw aller tegenwoordigheid") een positieve uitwerking op de omstanders uit het volk. Niet alleen reageren zij met verbazing en ontzetting (3:10) en verheerlijken allen God (4:21, vgl. Lk.5:26), bovendien komen velen op het horen van de begeleidende prediking tot geloof (4:4). In schril contrast tot de houding van het volk wordt de reactie van de leden van het sanhedrin getekend. Zij laten zich ook door een kennelijk wonderteken niet gezeggen (4:16vv).

b) De genezing is een *manifestatie van het in de joodse bijbel beloofde heil*, dat nu in Jezus Christus verschenen is (3:22-25). De zegen die in Jezus Messias geschonken wordt, is de vervulling van de verbondsbelofte aangaande het "zaad" van Abraham (3:25v, vgl. Gen.12:3; 22:18;

---

<sup>121</sup> De meeste commentatoren zien hierin het geloof van de verlamde man. Fitzmyer wijst erop dat 'geloof' hier ook betrekking kan hebben op het geloof van Petrus en Johannes (286). Hoe dan ook is in de gegeven tekening het geloof geen menselijke prestatie: het gaat uiteindelijk terug op Christus en is door Hem bewerkt (*di' autou*, 3:16).

26:4)<sup>122</sup>. Evenzo is de beslissende betekenis van Jezus' optreden<sup>123</sup> voorzeggd door Mozes (3:22v) en zijn de -in het hier en nu ervaren (Jervell 170)- dagen van zijn heil aangekondigd door Samuël en al de profeten na hem (3:24)<sup>124</sup>.

De in Jezus Messias geschonken zegen (eerst voor Israël, maar impliciet ook voor de volkeren, 3:25) is niet slechts geestelijk (vgl. Frettlöh 338). Hij bestaat uit het (geschonken) vermogen zich af te wenden van zijn boosheden (3:26), uit de daaraan gelieerde vergeving der zonden (3:19, vgl. 2:38) en uit *voorlopige realisaties van het eschaton*, de "tijden van verademing"<sup>125</sup> (3:19) voorafgaande aan de uiteindelijke "wederoprichting

---

<sup>122</sup> Vgl. Fitzmyer 282: "Peter stresses that the miracle is God's work and that Jerusalem Jews are the first candidates for the reception of blessings promised to Abraham, which are now being channeled through Jesus the Messiah. These blessings constitute God's new mode of salvation."

<sup>123</sup> Het is mogelijk het *anastèsei* van 3:22 in tweede instantie te betrekken op de opstanding van Jezus (vgl. het *anastèsas* van 3:26); in de aan de genezing gelieerde apostolische oproep tot bekering spreekt dan de opgestane Heer.

<sup>124</sup> Het herstel (*holoklèria*, heelheid, gaafheid) van de verlamde (3:16) grijpt aldus als teken van de messiaanse tijd terug op Abraham, Mozes en Samuël (met impliciete verwijzing naar de profeet die David tot koning zalfde en naar de belofte aangaande de bestendiging van het koningschap van Davids 'zaad' in 2 Sam.7:12-16?, vgl. Hd.2:30; we zouden hier dan een indirecte verwijzing kunnen zien naar Gods verbonden met Abraham, Mozes en David, waarvan de heilstijd van het nieuwe verbond de vervulling en vervolmaking is [zie 5.3.2]. Vgl. Barrett, *Acts I* 212: "[The covenant] is now renewed (...) and as Jews they are invited to take their place in the New Covenant." De verwijzing naar David vervalt, wanneer Samuël overeenkomstig 1 Sam.3:20 wordt genoemd in zijn hoedanigheid van eerste profeet van Israël). Eenduidiger lijkt de referentie naar de belofte van de komende heilstijd in Jesaja 35, daar voor het 'springen' van de genezene in 3:8 hetzelfde verbum (*[ex]allomai*) wordt gebruikt als in de LXX-tekst van Jes.35:6 (vgl. Fitzmyer 279; Witherington, *Acts* 176).

<sup>125</sup> Barrett ziet de "tijden van verademing" (*kairoi anapsukseos*) als tijdelijke anticipaties op het einde (zichtbaar in bekering, vergeving, de gave van de Geest en wonderen), voorafgaande aan de eschatologische toekomst van de *chronoi apokatastaseos pantoon*, door hem geïnterpreteerd als de tijd van het herstel van het menselijke ras (*Acts I* 205vv). Ook Schneider betreft (op grond van de volgorde bekering-tijden van verademing-zending van de Christus in 3:19v) de *kairoi* op de periode tussen de aangeboden bekering en de parousie, de tijdspanne dus voorafgaande aan de allesomvattende 'wederoprichting' bij de voleinding (*Apostelgeschichte I* 326v). Zwiep duidt, met verwijzing naar werk van A. Barbi, op grond van vergelijk met 4 Ezra 11 de *kairoi* als een "Atempause preceding the final Messianic deliverance" (*Ascension* 115), maar houdt de mogelijkheid open dat deze *kairoi* min of meer identiek zijn aan de *chronoi apokatastaseos*. Fitzmyer ziet de "tijden van verademing" als een "breathing space accorded for Israel's repentance and salvation" en beschouwt deze als het begin van het universele kosmische herstel (288v).



aller dingen”<sup>126</sup> bij zijn komst (3:20v) ofwel de opstanding uit de doden (4:2).

#### 5.3.7.2 Verwijzingen naar een geestelijke of andere werkelijkheid

Cranfield wijst erop, dat de genezingswonderen in de evangeliën ook een symbolische rol kunnen vervullen als verwijzing naar geestelijke werkelijkheden (in het evangelie naar Johannes, vgl. 5.3.7.1; eveneens reeds bij de synoptici, b.v. in Mk.7:31-37, 8:22-26, waar verwezen wordt naar geestelijke doof- en blindheid, zie beneden), maar dat deze symbolische betekenis additioneel en secundair is (*Mark* 85). Een ander voorbeeld van een symbolische genezing treffen we aan in Hd.9:17v, waar Sauls herstel van kortstondige blindheid het einde verbeeldt van zijn geestelijke verblinding.

Richardson legt nadruk op de christologische verwijzingen in Jezus' genezingen. De genezing van de verlamde (Mk.2:1-12) bijvoorbeeld demonstreert, dat Jezus macht heeft op aarde zonden te vergeven (65v); het stillen van de storm (Mk.4:35-41) tekent Hem tekent als goddelijke Heer van de wind en de golven (90vv). De wonderverhalen bevatten z.i. ook veel didactische instructie (74vv, 136). Warrington benadrukt het pedagogisch karakter van Jezus' wonderen: “[T]he healing narratives are to be viewed as important vehicles presenting invaluable lessons for the followers of Jesus, including lessons about trust and obedience” (29). Jezus' genezingen functioneren z.i. als wegwijzers naar Hemzelf en zijn unieke messiaanse missie en volmacht. John ziet in de meeste van Jezus' genezingswonderen een “inside meaning” liggen; deze innerlijke betekenis betreft volgens hem m.n. de omverwerping van sociale en religieuze begrenzingen en taboes (11, 23).

Kollmann neemt in de geschiedenis van de uitlegging van wonderverhalen de tendens waar de “Geschichtlichkeit” naar de achtergrond te laten treden ten gunste van een symbolische, allegorische uitleg (*Wundergeschichten* 172). Gower constateert, dat de nieuwtestamentische genezingsverhalen ook in het heden metaforisch en geestelijk worden uitgelegd, o.a. door diegenen die vanuit dispensationalistisch standpunt menen dat genezingswonderen na de apostolische tijd zijn opgehouden te bestaan, hoewel er voor dit standpunt z.i. geen basis te vinden is in het Nieuwe Testament (53v). Theißen en Merz noemen symbolisch geïnterpreteerde wonderverhalen weliswaar dragers van centrale theologische inzichten, maar keren zich tegen een eenzijdige spiritualisering: “Die Wunder Jesu wollen zunächst einmal konkrete, materielle, heilende Hilfe bringen” (282v).

---

<sup>126</sup> Het met *apokatastasis* (wederoprichting) verwante verbum *apokathistèmi* wordt in de Septuaginta een aantal malen gebruikt m.b.t. het eschatologische herstel van Israel (Longenecker 297). Vgl. Hd.1:6.

*Illustratie: de blinde te Betsaïda (Mk. 8:22-26)*

Het verhaal van genezing van de blinde te Betsaïda vormt een tweeluik met het verhaal van de genezing van de doofstomme in Mk. 7:32-37. Beide verhalen vertonen onderling grote gelijkenis<sup>127</sup> en worden alleen door Markus weergegeven. In verband met het voorgaande verdienen twee aspecten nadere bespreking.

a) Jezus neemt de blinde *apart* (vs.23). Lane, die benadrukt dat Jezus meestal *en publique* geneest, ziet evenals in 7:33 in deze handeling een middel om communicatie tot stand te brengen met iemand die in de samenleving een lijdzame rol is gaan innemen (284v). Ridderbos, *Koninkrijk* 155, beschouwt als achterliggende reden van de onttrekking aan de menigte Jezus' messiaanse zelfverberging (een houding van terughoudendheid waarmee Jezus voorkomen wil dat Hij vroegtijdig als Bevrijder bejubeld zal worden, zie 5.5.2.2). Gundry noemt als reden Jezus' behoefte aan privacy i.v.m. de moeilijkheidsgraad van het wonder (417). Hooker (186, 198) en Witherington (*Mark* 238v) leggen een relatie met de symbolische betekenis van de genezing, waarbij de apart genomen blinde staat voor de geestelijk blinde leerlingen die, terzijde genomen, van hun Meester verlichting moeten ontvangen. De thematiek van de afzondering herhaalt zich, wanneer de genezing tot stand is gekomen en de genezene de instructie krijgt het dorp niet te betreden maar naar huis te gaan (vs.26).<sup>128</sup>

b) De genezing verloopt *gradueel*. Markus maakt bij uitzondering geen gebruik van zijn favoriete term *euthus*, 'terstond' (Hooker 198). Een eerste handoplegging geeft slecht een ruw gezichtsvermogen terug (vs.24). Een tweede handoplegging, waarvan Markus de exacte locatie vermeldt: "op zijn ogen", is nodig om tot volkomen herstel te kunnen komen (vs.25). Het verhaal van de blinde te Betsaïda is de enige plek in het Nieuwe Testament, waarbij genezing als proces wordt beschreven. Vgl. Cranfield

---

<sup>127</sup> O.a. overeenkomstig woordgebruik, het brengen van de gehandicapte naar Jezus met het verzoek om handoplegging/aanraking, het terzijde nemen van de zieke door Jezus, de gedetailleerde beschrijving van Jezus' werkwijze, het gebruik van speeksel, de opdracht de genezing niet publiek te maken; zie voorts Cranfield, *Mark* 263; France, *Mark* 322; Witherington, *Mark* 238.

<sup>128</sup> Gundry beschouwt de instructie "ga het dorp zelfs niet in" van vs.26 als een publieke bevestiging van de genezing, daar de blinde waarschijnlijk in het dorp placht te bedelen, hetgeen nu niet meer nodig is (419v). Als andere mogelijke reden voor Jezus' instructie wordt genoemd het verzekeren van een volledig herstel van de zojuist genezene (Eitrem 47, bij Lane 286). Gezien de overeenkomst met de andere plaatsen in Markus, waar een zwijggebod op een genezing volgt (vgl. 1:44; 5:43; 7:36; zie echter 5:19v) en het bredere thema van de messiaanse zelfverberging bij Markus, lijkt het ons aannemelijker de verklaring in dit thema te zoeken. Vgl. Hooker 199 en Moloney 164.

265: "A gradual cure is implied here more plainly than anywhere else in the gospels. (...) The reference to a second laying on of hands is unique in the recorded miracles of Jesus." Er lijkt van de kant van Jezus een dubbele inspanning nodig te zijn (Witherington spreekt over een wonder dat met moeite verricht wordt, 239; vgl. Bolkestein 171 en Lane 285) om tot het uiteindelijke resultaat te komen: volkomen herstel, in vs. 25 drievoudig betuigd. Het is mogelijk dat Jezus de verlangde genezing niet onmiddellijk, maar alleen trapsgewijs kon bewerkstelligen (vgl. 2 Kon.4:34v). In dat geval zou hier, zoals MacNutt beweerde (zie 2.5.14.2; vgl. Harper 87v), in de genezingsbediening van Jezus een parallel liggen voor wat in de huidige dienst der genezing het procesmatige van genezing wordt genoemd (hetgeen 'doordrenkend gebed' nodig maakt). Daar echter alle andere weergegeven genezingen (ook die van andere blinden) door Jezus (vrijwel) onmiddellijk<sup>129</sup> plaatsvinden, ligt het meer voor de hand een *symbolische* reden voor de weergegeven gefaseerdheid te zoeken.

De genezing van de blinde (8:22-26) verwijst in haar verbondenheid met de genezing van de doofstomme (7:32-37) enerzijds naar de komst van het messiaanse rijk in Jezus' genezend handelen (7:37: "Hij heeft alles wel gemaakt, ook de doven doet Hij horen en de stommen doet Hij spreken", vgl. Jes.35:5v). Anderzijds moet zij, gezien de context, begrepen worden in verband met de *geestelijke* blindheid en doofheid van de leerlingen, die Jezus' persoon en woord niet verstaan (zie 8:17v: "Hebt gij ogen en ziet gij niet; hebt gij oren en hoort gij niet?", vgl. 6:51v) en slechts langzaam tot inzicht komen (ook de belijdenis van Petrus "Gij zijt de Christus" (8:29) wordt in 8:33 gevolgd door Jezus' bestraffing vanwege Petrus' al te menselijke visie). De trapsgewijze manier waarop het wonder tot stand komt weerspiegelt het graduele proces van geestelijke bewustwording bij Jezus' discipelen (Richardson 84). Witherington legt een verband tussen de twee stadia van genezing en de twee stadia van het begrip van Jezus' leerlingen rond zijn persoon en bediening in 8:27vv (238). Warrington ziet in het verhaal van de genezing van de blinde de belofte, dat het volgen van Jezus leidt tot toenemende en uiteindelijk volledige helderheid ("accuracy") van (geestelijke) perceptie (109). De (onmiddellijke en volledige) genezing

<sup>129</sup> De door Ouweneel naast Mk.8:22-25 gegeven voorbeelden van niet ogenblikkelijk plaatsvindende genezing (Lk.17:14) en bevrijdingen (Mk.9:25vv; Lk.8:28v;11:14) in de bediening van Jezus (*Geneest de zieken* 32, 34, 111, 301v) zijn o.i. geen overtuigende illustraties voor het feit dat de hedendaagse dienst der genezing soms tijd nodig heeft om tot het gewenste resultaat te komen. In de aangehaalde exorcismen vergt het uiteindelijk herstel wel enige tijd (o.a. vanwege het bijzondere 'strijd-karakter' van het exorciseren), maar vindt bevrijding spoedig plaats in één en dezelfde 'behandeling'. De genezing in Lk.17 wordt om didactische redenen (ter beproeving van de gehoorzaamheid van de zieken) slechts korte tijd uitgesteld (vgl. Jh.9:7 en 2 Kon.5:10). Wat wij heden ten dage in de dienst der genezing meemaken is niet steeds op biblicistische wijze te herleiden tot de Heilige Schrift. Onze genezingsbediening staat tot de genezingsbediening van Jezus in een verhouding van *discontinue* continuïteit. Zie 5.5.4.

van Bartimeüs (10:46-52), waarmee een belangrijke sectie van onderwijs aan de discipelen (8:27-10:45) wordt afgesloten, kan bij een dergelijke visie beschouwd worden als de tegenhanger van de moeizame inleidende genezing te Betsaïda (vgl. France, *Government* 49; Moloney 163). Ook Hooker laat ruimte voor een symbolische interpretatie. Zij spreekt m.b.t. de hierboven genoemde markaanse genezingsverhalen -evenals m.b.t. de genezing van de blindgeborene in Jh.9, die eveneens stapsgewijs tot inzicht komt- van “‘acted parables’ of the miracle of faith”. Volgens haar komt het helder inzicht bij Jezus’ leerlingen in het Markusevangelie pas tot stand na de opstanding (198).

Bij een symbolische interpretatie van het wonderverhaal, zoals hierboven uiteengezet, vinden zowel het buiten het dorp brengen van de blinde als Jezus’ instructie aan diens adres zijn genezing voor zichzelf te houden hun verklarende parallel in het verbod van Jezus aan zijn leerlingen hun nieuwe inzichten omtrent Hemzelf aan anderen bekend te maken (Mk.8:30; 9:9). Het verhaal van de genezing van de blinde kan aldus gelezen worden als verhaal van heling op een dieper niveau (France, *Mark* 323).

#### *5.3.7.3 Kritische confrontaties met het naderend gericht / impulsen tot geloof en verandering*

Genezingswonderen staan nooit op zichzelf. In hoofdstuk 2 zagen we hoe voor Bennett de dienst der genezing verbonden was aan de verspreiding van de kennis van Jezus Christus en hoe voor Maddocks genezing in Christus’ naam de diepere dimensie van levensverandering bevatte. In hoofdstuk 3 ontdekten we dat voor Dorothy Kerin het brengen van geloof belangrijker was dan het genezen op zich. In de rond haar genezingen ontvangen visionaire boodschappen klonk de oproep tot omkeer met het oog op de wederkomst van Christus ten oordeel. Volgens Burrows’ directeur kon het ervaren van Gods genezende kracht in de transformatie van mensenlevens een evangeliserende werking hebben. Hier ontmoeten wij aspecten van genezingswonderen, die dikwijls over het hoofd worden gezien<sup>130</sup>, maar die duidelijk doorklinken in het nieuwtestamentisch getuigenis.

#### *A. Het wonder als oproep tot bekering en geloof*

Verbonden aan de nieuwtestamentische genezingswonderen is de context van het *naderend gericht*, dat gepaard gaat met de komst van het Koninkrijk

---

<sup>130</sup> Morton Kelsey bijvoorbeeld herleidt in zijn standaardwerk *Healing and Christianity* de genezingsbediening van Jezus m.n. tot Gods algemene zorg, liefde en ontferming voor mensen (57v, 88v). De context van gericht, bekering of levensverandering komt bij hem niet ter sprake; het spreken over straf en toorn van Godswege ziet hij beperkt tot een oudtestamentische ‘geloofslaag’, die door Jezus niet wordt overgenomen.

(Mt.3:2,7vpar; 8:11vpar; 22:2,11vv)<sup>131</sup> dan wel de openbaring van de Messias (Mt.12:41vpar; Hd.10:42; 17:30v) en de oproep tot *bekering en geloof* met het oog op dit gericht (Mt.4:17,23; Mk.6:12v; Hd.3:6v,19,23; 4:10vv). Genezing moet tot verandering leiden: “Les choses changent pour faire entendre que les hommes doivent changer. Miracles et conversion sont inséparables dans l’annonce de la Bonne Nouvelle”<sup>132</sup>.

Niet alleen bij de synoptici en in de Handelingen, ook bij Johannes functioneert het gericht als achtergrond van Jezus’ wonderen. Zie Jh.5:24vv (uit de rede volgend op de genezing van de verlamde). Jezus’ tekenen roepen op tot geloof (20:30v, vgl. 12:37), dat leiden moet tot behoud van verderf en veroordeling (3:16vv).

De al dan niet expliciete oproep tot bekering<sup>133</sup> maakt de genezingen tot kritische gebeurtenissen, waarop zieken én omstanders reageren tot hun heil of hun onheil (Jh.9:39). Van de tien genezen Samaritanen keert slechts één terug om God de eer te geven en aldus behouden te worden (Lk.17:11-19). De blindgeborene komt na zijn genezing tot geloof (Jh.9:38), de genezen verlamde daarentegen wordt alsnog opgeroepen tot omkeer “opdat u niets ergers overkome” (Jh.5:14). Wat Lane schrijft m.b.t. Jezus’ genezingswonderen bij Markus, geldt ook voor de andere synoptici en mutatis mutandis voor de Handelingen en Johannes: “Acts of healing and expulsion of demons, as much as proclamation, entailed a disclosure of the nature of the kingdom of God and constituted a demand for decision. By his decision a person was qualified for participation in the kingdom or marked for judgment” (82). Wanneer men de taal der tekenen niet verstaat en weigert zich om te keren, wordt het oordeel aangezegd (Mk.1:44par<sup>134</sup>?; Mk.6:11par; Mt.11:20-24=Lk.10:13-15; Mt.12:22-32par; Jh.5:45; vgl. Mt.11:6). Wanneer men zich wél laat gezeggen en reageert met geloof (Jh.4:53; 9:38; 11:45;

<sup>131</sup> Reeds in het Oude Testament brengt de openbaring van Gods koninklijke heerschappij heil aan de verdrukten, maar ook gericht over hun tegenstanders (Ps.10:14-18; 145:19v; vgl. 72:2,4). “Judgment is implicit in the kingdom because what is wicked in this world must be overcome if God’s final (eschatological) power is to permeate his creation” (Chilton 36). De komst van het Koninkrijk wordt naar profetisch besef dan ook ingeleid door de Dag van het Oordeel (Sef.1:3:9-20), welke wordt voorafgegaan door een laatste oproep tot omkeer (Sef.2:1-3).

<sup>132</sup> Latourelle 33; zie voorts idem 377vv.

<sup>133</sup> In hun ‘kerygmatische gedaante’ kunnen wonderen van genezing op dezelfde wijze functioneren als de prediking van het Woord. Vgl. Giesen 75.

<sup>134</sup> Bij de woorden uit Mk.1:44, gesproken tot de genezen melaatse: “Toon u aan de priester, en offer voor uw reiniging hetgeen Mozes heeft voorgeschreven, hun tot een getuigenis”, merkt Lane op: “‘Testimony’ means a piece of proof which may be recalled and which can become an accusation. (...) if the priests establish that healing has taken place and accept the sacrifice for cleansing but fail to recognize the person and power through whom healing has come, they will stand condemned by the very evidence which they have supplied” (88). Vgl. echter Moloney 58.

Hd.3:9v/4:4; 9:35,42) of gehoorzaamheid (Hd.8:6, vgl. Rom.15:18v), vindt men behoud (Lk.17:19; Jh.20:30v; Hd.4:12). Het wonder heeft aldus (mede) een wervende of tot verandering aanzettende (vgl. Hd.19:17vv) functie.

Hoewel Johannes de Doper in zijn prediking het gerichtsaspect van het nabije Koninkrijk benadrukt (Mt.3:7vpar), geeft Jezus in zijn handelen voorrang aan het doorbrekende heil (Lk.4:18v, met weglating van het gerichtsaspect uit Jes.61), daarmee Johannes tot vertwijfeling brengend (Mt.11:2vpar). Ten onrechte concluderen de Linns uit Jezus' beklemtoning van het heil, dat Hij slechts de liefde van God predikt en geen ruimte meer laat voor het oordeel (*Scriptures* 53v; vgl. 2.6.12). In Jezus' prediking staat de openbaring van het Koninkrijk als gericht nog uit: "Die Frohbotschaft ergeht in der letzten Gnadenfrist vor dem Unheil" (Jeremias 124). Dit is het thema van Jezus' gelijkenissen van het onkruid onder de tarwe (Mt.13:24-30) en van het visnet (Mt.13:47-50). Er is nog uitstel, tijd van omkeer en redding, voordat het oordeel aanbreekt (Lk.13:1-9). Het komende gericht wordt nog tegengehouden, opdat de prediking, die oproept tot bekering en behoud, zal kunnen doorgaan: "De wachttijd is zaaitijd, de verborgenheid [van het Koninkrijk] is gelegenheid" (Ridderbos, *Koninkrijk* 136). Dit uitstel betekent echter geen afzwakking of opheffing van het aangezegde gericht: het oordeel maakt een integraal onderdeel uit van Jezus' prediking van het Koninkrijk: de definitieve komst van het Koninkrijk brengt bij zijn verschijning in heerlijkheid het gericht, hoewel de dan gehanteerde gerichtsnormen velen zullen doen verbazen (Mt.25:31-46; vgl. Hahn, *Theologie I* 69).

In het licht van het naderend gericht is de prediking belangrijker dan het verrichten van wonderen op zich (vgl. Mk.1:37v<sup>135</sup>/Lk.4:42v). Het streven naar genezing kan geen doel zijn in zichzelf. Ook in lichamelijke genezing is het eigenlijk de heelwording van de verhouding tot God (Goppelt 204). Vóór alles gaat het om het zoeken van Gods Koninkrijk en zijn gerechtigheid (Mt.6:33par). Genezing kan in dit verband, evenals voedsel en kleding, beschouwd worden als het surplus, dat "bovendien" geschonken wordt; eerst moet echter het "méér" (Mt.6:25par) gezocht worden van het Koninkrijk, dat is "het behoud van heel de menselijke existentie in het gericht Gods" (Ridderbos, *Koninkrijk* 239). Van grotere importantie dan vrees voor aantasting van het (tijdelijke) lichaam moet dan ook zijn de vrees dat heel de menselijke existentie, inclusief het lichaam, in haar eeuwige bestemming verdorven wordt (Mt.10:28; vgl. Jh.5:14).

---

<sup>135</sup> Vgl. Lane 82: "[Jesus'] purpose is not to heal as many people as possible (...), but to confront men with the demand for decision (...)"

*Illustratie: De zieke in het Betesda-bad (Jh.5:1-18, gevolgd door Jezus' prediking in 5:19-47)*

Het verhaal van de zieke in het Betesda-bad toont overeenkomsten met het verhaal van de genezing van de blindgeborene uit Jh.9<sup>136</sup>, maar geeft op wezenlijke punten (het kennen van de naam van de Genezer, het maken van een geloofskeuze door de genezene) een tegengesteld beeld (zie beneden).

De in de beste handschriften weggelaten episode over de neerdaling van een engel in het water en de daarop volgende genezing van de eerste zieke die in het bad afdaalde (vs.3b-4), lijkt een latere interpolatie te zijn ter verklaring van vs.7<sup>137</sup>. Uit dit laatste vers wordt duidelijk, dat de zieke man tot nu toe vergeefs heeft getracht langs deze weg gezond te worden.

In het licht van het hierboven onder A beschrevene vragen enkele aspecten van het verhaal om nadere bespreking.

a) Er is geen vermelding van het tot stand komen van *geloof* van de kant van de zieke. Jezus' vraag "Wilt gij gezond worden?" (vs.6), bedoeld om hem op zijn genezing voor te bereiden, lijkt bij de zieke geen openheid voor Jezus te weeg te brengen. Zijn antwoord ("Heer, ik heb geen mens ...", vs.7) laat zich eerder lezen als uiting van het gevangen zitten in de vertrouwde wereld van zijn onmacht dan als expressie van verlangen naar het nieuwe dat Jezus te geven heeft<sup>138</sup>. Vervolgens blijkt hij na zijn genezing, wanneer hij zich verdedigt i.v.m. de tot hem gerichte beschuldiging van sabbatschennis (vs.10v), in tegenstelling tot de blindgeborene (9:11), de naam van zijn Genezer nog niet te kennen (vs.12v). En als Jezus zich tenslotte aan hem kenbaar maakt, komt hij niet, zoals de blindgeborene die Jezus steeds duidelijker belijdt (9:11,17,31vv,38), tot geloofsovergave, maar geeft hij Hem aan bij de Joodse autoriteiten (vs.15)<sup>139</sup>. Waar de blindgeborene door zijn keuze voor Jezus excommu-

<sup>136</sup> In beide verhalen is sprake van een zieke, die door Jezus wordt "gezien" (5:6; 9:1), van een genezing op sabbat (5:9; 9:14), van een ondervraging van de genezene door de joodse leidslieden (5:10; 9:15 e.v.) en van een privé-onderhoud met Jezus na de genezing (5:14; 9:35 e.v.).

<sup>137</sup> Metzger en Ehrman 258; Barrett, *John* 253; Ramsey Michaels 88v.

<sup>138</sup> "He is oblivious to the fact that the answer to his problem is standing before him; his sight is singularly focused on the alleged therapy of the pool" (Warrington 129).

<sup>139</sup> Warrington ziet in het doorgeven van Jezus' naam aan de autoriteiten niet een houding van verraad, maar van getuigenis en komt tot de conclusie dat de man na zijn genezing het pad des geloofs met succes bewandeld heeft (132v; vgl. Calvijn, *John II* 123). Gezien de veroordelende lading van de uitspraak van de joodse leidslieden in vs.10 ("Het is sabbat en dan moogt gij uw matras niet dragen"), die ook de achtergrond vormt van hun vraag in vs.12 ("Wie is de mens, die tot u gezegd heeft: Neem op en ga uws weegs?") ligt het echter meer voor de hand het doorgeven van Jezus' naam te zien als tegemoetkoming aan hun negatieve bedoelingen dan als getuigenis dat hun veroordeling trotseert. Overigens ligt ook de mogelijkheid open,

nicatie door de Joodse leidslieden ten deel valt (9:34), daar keert de genezen verlamde naar “de Joden” terug en blijft hij in zijn oude wereld. De genezen verlamde staat met zijn handelswijze voor degenen, die zich door Jezus’ macht en woorden niet laten bewegen tot de overgang in het Koninkrijk van God (Ridderbos, *Johannes I* 222).

Daar bij de zieke van te voren van geloof geen sprake is, roept Jezus de man na zijn genezing op tot *omkeer* (vs.14). Ook in Jh.9, waar evenmin melding wordt gemaakt van geloof voorafgaande aan de genezing, wordt het thema van het geloof achteraf uitgewerkt (in de tegenstelling tussen de steeds kritischer houding van de Farizeeën en de steeds duidelijker belijdenis van de genezene) en uiteindelijk op persoonlijke wijze expliciet aangekaart (9:35 e.v.)<sup>140</sup>.

b) Er ligt in het betreffende genezingsverhaal een causale relatie tussen (specifieke) ziekte en zonde, aangeduid door Jezus’ woorden “Zondig niet meer, opdat u niets ergers overkome” (vs.14). Dat die relatie elders minder duidelijk omschreven wordt of afwezig is (zie 5.4.1), doet niets af aan de helderheid waarmee o.i. het verband hier naar voren treedt (vgl. Carson, *John* 246<sup>141</sup>; Lindijer, *Lijden* 11; Bruce, *John* 126; Wengst 189v). Het “Wilt gij gezond worden?” van vs.2 blijkt in het “gij zijt gezond geworden” van vs. 14 nog niet zijn diepste vervulling gevonden te hebben (Ridderbos, *Johannes I* 221). De genezene wordt alsnog opgeroepen *zich te bekeren*. “Opdat u niets ergers overkome” moet gezien de context betekenen: veroordeling op de jongste dag (5:29)<sup>142</sup>. De man lijkt met deze waarschuwing vooralsnog echter niets te doen.

---

dat de genezene zonder bepaalde intentie de vraag van de leidslieden beantwoordt. Tegen de achtergrond van de gehele schildering van ’s mans houding kiezen we echter met Schnackenburg (124), Ridderbos (*Johannes I* 222) en Carson (*John* 243) voor de optie dat de genezene Jezus aangeeft.

<sup>140</sup> Bij de johanneïsche wonderen wordt geloof vooraf niet vereist, daar de ‘tekenen’ het karakter hebben van een publiek vertoon van de heerlijkheid (*doxa*, 1:14; 2:11; 11:4,40; vgl. 9:3) van God in Jezus Christus, waarop men ten positieve of ten negatieve reageren kan. Van geloof voorafgaande aan herstel is overigens wel sprake in Jh.11:26v (vgl. 22 en 40).

<sup>141</sup> “Syntactically, the two clauses, ‘Stop sinning’ and ‘something worse may happen to you’, cannot be interpreted independently. They are tied together: the meaning is ‘Stop sinning lest something worse happen to you’. The unavoidable implication is that the bad thing that has already happened was occasioned by the sin the person must not repeat.”

<sup>142</sup> Vgl. Wengst 190: “Es gibt offenbar Schlimmeres als die Krankheit, nämlich das Leben so zu führen, dass es den Namen ‘Leben’ nicht verdient und dem Gericht Gottes anheimfällt.”



c) Niet alleen de genezene wordt opgeroepen tot omkeer, ook op de omstanders gaat van het wonder een *publiek appel* uit (vgl. 5.5.2.2b)<sup>143</sup>. Na de genezing van de zieke te Betesda en het daaruit voortvloeiend conflict over de sabbat verkondigt Jezus de Joodse leidslieden, dat zijn “werken” getuigen van zijn volmacht (*exousia*, vs.27), als de door de Vader gezonden Zoon (vs.36, vgl. vs.17), om het (eeuwig) leven te beschikken niet alleen ten tijde van het komend oordeel (vs.25-29) maar ook reeds in het heden (vs.24). In het licht daarvan roept Hij hen op tot geloof in Hem als de weg tot eeuwig leven en behoud (vs.24,34). Zijn oproep vindt echter geen gehoor (vs.38-44), waardoor de dreiging van het gericht in zicht komt (vs.45).

### *B. Het wonder volgend op geloof*

In tegenstelling tot wat we weten van wonderen in de antieke oudheid<sup>144</sup>, stelt in de bediening van Jezus het wonder als kritische manifestatie van het Koninkrijk meermalen ook *reeds tevoren* de zieke en de omstanders voor een *geloofskeuze* (Mk.2:5par; 5:34par; 6:5vpar; 10:52par; Mt.8:10-13; 9:28; vgl. Hd.3:16). Geloof kan hier omschreven worden als een afzien van “Selbsthilfe und Selbstsicherung” en toewending tot God ten antwoord op Gods genadige toewending tot de mens in Jezus Christus (Goppelt 201, 203). De zieke wordt in deze laatste toewending onvoorwaardelijk aanvaard, zonder veroordeling of bestraffing (vgl. Kelsey 65v, 97), maar tegelijk impliciet aangezet tot een acte van vertrouwen<sup>145</sup>. In de context van de met de komst van het Koninkrijk gegeven oproep tot bekering kan geloof, voorafgaande aan het genezingswonder, nader beschouwd worden als uiting van de bereidheid zich te voegen in het nieuwe verbond van God met zijn volk, dat in Jezus wordt geopenbaard<sup>146</sup>. We blijven daarmee binnen het

<sup>143</sup> Opvallend is de tegenstelling tussen de reactie van de omstanders op het direct aan de hier besproken genezing voorafgaande genezingswonder en het onderhavige: komt de omgeving van de zoon van de (waarschijnlijk joodse) hoveling tot geloof (4:53), na de genezing van de verlamde valt Jezus van de kant van de omstanders (waarschijnlijk farizeese schriftgeleerden) de dreiging van vervolging en moord ten deel (vs.16,18).

<sup>144</sup> “In antiken Wundergeschichten ist immer nur vom nachfolgenden Glauben an die Faktizität schon geschehener Wunder die Rede, nur bei Jesus wird der Glaube zu einer dem Wunder vorausgehenden wunderwirksamen Kraft” (Theißen en Merz 266).

<sup>145</sup> Dit geloofsantwoord voorafgaande aan genezing vormt een belangrijk gegeven in het Nieuwe Testament, maar komt niet in alle genezingsverhalen voor.

<sup>146</sup> Vgl. Weiser 187, die i.v.m. *pisteuoo* spreekt over de belangrijke achterliggende oudtestamentische *Hif'il*-vorm *hè'èṁīn* (van de stam 'mn), gebruikt als uitdrukking voor de relatie van de mens tot God, en daarover opmerkt: “It means (...) ‘to say Amen to God’. (...) *hè'èṁīn* is first found as a formal concept in the sense of

kader van het verbond, dat we eerder kenschetsten als een belangrijke context voor het plaatsvinden van genezing in het bijbels getuigenis. Geloof is de voorwaarde, waardoor mensen in de verbondsgemeenschap met God worden opgenomen (Giesen 66) en terugkeren tot zijn heilrijke heerschappij (Goppelt 201), zodat zijn genezende kracht in hen door kan breken (Kelsey 87v). Zoals onder het oude verbond *gehoorzaamheid* shaloom met zich mee bracht (zie 5.2.7), zo kan<sup>147</sup> onder het nieuwe verbond *geloofsovergave* resulteren in genezing: “The faith that Jesus commends involves a willingness to trust him (...). This is a progression from the Old Testament era, when the faith required for health and healing was that of covenantal obedience” (Warrington 28). De synoptische zinsnede “uw geloof heeft u behouden” (zie bv. Mk.5:34par; 10:52par; Lk.17:19) kan in dit verband duiden op lichamelijk herstel, maar ook op geestelijke redding (met het oog op het naderend gericht en de toorn van God), gezien de betekenisnuances van het Griekse verbum *sooizoo*<sup>148</sup>. Ongeloof kan in de context van de oproep tot bekering worden beschouwd als een weigering zich te voegen in het nieuwe verbond en werpt als zodanig een blokkade op voor het ontvangen van de verbondszegen van de genezing (Mk.6:5par).

---

recognising and acknowledging the relation into which God enters with man, i.e., *setting oneself in this relation*, so that here (...) the mutual relation between God and man is of the very essence of faith” (cursivering van ons, HdV).

<sup>147</sup> Niet in alle genezingsverhalen komt geloof als voorwaarde voor genezing voor. In die genezingsverhalen waarin geloof getoond wordt, volgt in het Nieuwe Testament altijd genezing. Het verband tussen geloof enerzijds en genezing anderzijds is echter niet omkeerbaar: in de huidige dienst der genezing mag men niet de fout begaan uit het niet optreden van genezing te concluderen, dat het geloof van de betrokkene(n) niet voldoende was. Voor het niet of slechts gedeeltelijk optreden van genezing zijn verschillende andere redenen te noemen, zie 5.3.7.5 en 5.5.4.

<sup>148</sup> Het nieuwtestamentisch-Griekse *sooizoo* kan, afhankelijk van de context, redden betekenen in algemene zin (o.a. van dood, ziekte en demonische gebondenheid) of - meer specifiek-theologisch- redden van de eeuwige dood en van oordeel (=behouden voor God). Op sommige plaatsen in het Nieuwe Testament lijken beide betekenissen mogelijk (BDAG, s.v.). Vgl. Lambourne 96vv en Wilkinson, *Bible* 80vv.

*Illustratie: het dochtertje van Jairus / de bloedvloeiende vrouw (Mk.5:21-43par)*

In deze aaneengesloten perikoop gaat het om twee genezingen, waarvan de ene (de genezing van de bloedvloeiende vrouw) wordt weergegeven ingeklemd in het verhaal van de ziekte en het herstel van de ander (het dochtertje van Jāirus). In beide verhalen is sprake van rituele onreinheid: bij de bloedvloeiende vrouw (vgl. Lev.15:25vv) meer expliciet (bepalend voor de wijze waarop zij Jezus onopvallend tracht aan te raken [vs.27, vgl. nog duidelijker Mt.9:20 en Lk.8:44]), bij het gestorven dochtertje hoogstens impliciet (door Markus nergens benadrukt, maar vanuit Num.19:11vv wel te veronderstellen)<sup>149</sup>. In beide gevallen betekent de aanraking met/door Jezus de terugplaatsing van een dode in de gemeenschap der levenden (in het eerste geval figuurlijk, in het tweede letterlijk).

In verband met het hierboven onder B geschrevene vragen enkele aspecten om aandacht.

a) In beide verhalen speelt het *geloof* een belangrijke rol.

Ook al is het geloof van de bloedvloeiende vrouw zeer basaal (niet meer dan het vertrouwen, dat contact met Jezus genezing kan bewerkstelligen waar artsen dat niet konden, vs.26) en al lijkt het niet vrij te zijn van magische<sup>150</sup> connotaties (Kee 115; Meier 546, 709; Witherington, *Mark* 187), toch roemt Jezus uitdrukkelijk haar vertrouwen (vs.34) en corrigeert hij haar houding niet (Warrington 65): “Mark’s Jesus is less bound by correct procedure, and even correct theology, than some of his followers” (France, *Mark* 237).

Het geloof van Jāirus blijkt uit het verzoek waarmee hij tot Jezus komt, wanneer zijn dochter op haar uiterste ligt (“Kom toch en leg haar de handen op, dan zal zij behouden worden en in leven blijven”, vs.23). Zijn geloof representeert het geloof van zijn dochter: iemand uit de directe gemeenschap rond de zieke neemt haar plaats in (zie 5.5.2.3). Wanneer door het oponthoud met de bloedvloeiende vrouw zijn dochter al gestorven blijkt te zijn, roept Jezus hem desondanks op te blijven geloven (vs.36: *pisteue*, presens) en vergt daarmee van hem een nóg groter vertrouwen: “They have just seen an example of the effect of faith (v.34), but this is on quite a different level” (France, *Mark* 238). Ook al is er bij de weeklagende omstanders geen geloof (“zij lachten Hem uit”, vs.40), in de besloten kring

<sup>149</sup> De aanraking krijgt een extra lading als wordt verdisconteerd dat het meisje 12 jaar was (vs.42) en daarmee huwbaar. “In such a situation, Jesus ‘taking her by the hand’ is an ambiguous gesture for a religious leader” (Moloney 110).

<sup>150</sup> Onder magie verstaan we een eigenmachtige (d.w.z. niet in een houding van persoonlijke afhankelijkheid tot God gezochte) uitoefening van invloed op natuurlijke of geestelijke krachten door gebruik van (de juiste) rituele woorden en/of handelingen (vgl. Kee 3v, 95vv, 123). Een universele definitie, die in alle tijden en culturen past, is moeilijk te geven (Meier 540). De grenzen tussen magie en religie zijn niet altijd scherp te trekken (Kollmann, *Wundergeschichten* 51).

(vgl. 1 Kon.17:19; 2 Kon.4:33v; Hd.9:40) van de ouders en Jezus' intieme discipelen wordt het meisje opgewekt.

Het geloof van de vrouw en van Jaïrus -hoe verschillend ook- heeft in beide gevallen het karakter van antwoord op wat in Jezus gegeven is en gegeven wordt<sup>151</sup>. In deze houding van vertrouwen wordt iets zichtbaar van de verbondsrelatie tussen God en zijn Messias enerzijds en zijn volk anderzijds (vgl. de op het vertrouwen van de vrouw volgende aanspraak 'dochter', vs.34, die het herstel van de verbondsrelatie bekrachtigt). Van God uit wordt dit vertrouwen beantwoord met de verbondsgave bij uitstek: vrede (vs.34), de shaloom van het Koninkrijk<sup>152</sup>, die hier geconcretiseerd wordt in genezing en bevrijding van de dood.

b) Opgeroepen door de aanraking (vgl. 3:10; 6:56) van de vrouw lijkt er kracht van Jezus uit te gaan *zonder zijn initiatief*: "Jesus seems to have been taken by surprise. The woman gets her healing before Jesus even knows who she is" (Harper 102). Toch zijn we hier verwijderd van de gedachte aan louter magisch gemanipuleerde genezende energie. *Onder* de aanraking als zodanig lijkt op een dieper niveau een transactie te hebben plaatsgevonden (France, *Mark* 237), in gang gezet door het vertrouwen in Jezus' hulp dat met het bijgeloof van de vrouw gepaard ging, en resulterend in de kracht die van Jezus zelf uitgaat<sup>153</sup>. Door dit vertrouwen van de vrouw te erkennen (vs.34) tilt Jezus het incident weg uit de sfeer van de magie (Hooker 149). Het is uiteindelijk God of Jezus zelf, die *op het geloof* van de vrouw haar geneest<sup>154</sup>. De evangelist Mattheüs lijkt dit te benadrukken door in zijn parallelverhaal de genezing pas te laten plaatsvinden, nádat Jezus haar behoud heeft aangezegd (Mt.9:22).

De kracht die van Jezus uitgaat (vgl. Lk.6:19) werd door Parmentier geduid als genezende scheppingskracht (zie 2.8.2). Het bijbels getuigenis kent deze terminologie echter niet. Elders in de Schrift vindt een dergelijke

---

<sup>151</sup> Vgl. Theißen: "Glaube ist in der Antike primär ein Verhalten zum Wundergeschehen, im NT dagegen ein dem Wundergeschehen immanentes Verhalten beteiligter Personen" (*Wundergeschichten* 142). Het unieke van het geloof in de nieuwtestamentische wonderverhalen is volgens hem, "daß Glaube grenzüberschreitender Akt des Menschen angesichts konkreten Leidens meint als Antwort auf eine Offenbarung, die den Menschen in seiner Totalität herausfordert" (143).

<sup>152</sup> "The peace with which she [de genezen vrouw] departed signified more than release from agitation over a wretched existence or from fear of recrimination for having touched Jesus. It was the profound experience of well-being which is related to salvation from God" (Lane 194).

<sup>153</sup> "Jesus is the source of the power and does not simply act like the conductor of an electric current" (Hooker 149). Vgl. daarentegen Gundry: "Mark portrays Jesus as so charged with power that it will go out from him even apart from his will or God's intervention" (270).

<sup>154</sup> Lane 193; Wilkinson, *Bible* 111. "Der (...) Zuspruch an Geheilte: 'Dein Glaube hat dich gerettet' zeigt ein dem Vertrauen auf magische Manipulationen entgegengesetztes Bewußtsein" (Theißen en Merz 276). Vgl. ook Grundmann 302.

*dunamis* zijn oorsprong in God (LXX<sup>155</sup>; Lk.5:17) en zijn parallel in de Heilige Geest (Hd.10:38; vgl. Rom.15:19): "Power is a constitutive element in the biblical concept of the personal God. Jesus possesses the power of God as the representative of the Father" (Lane 192v). Bolkestein omschrijft de van Jezus uitgaande kracht als de "kracht van de nieuwe aeon" (Marcus 126), Moloney spreekt van "the power of the kingdom of God" (108). Daarmee wordt de betreffende kracht terecht in verband gebracht met de heilstijd die met Jezus aanbreekt. Het gaat o.i. om de eschatologische kracht van de Heilige Geest die Jezus uitoefent op gezag van zijn Vader in het genezings- en bevrijdingsproces van de komst van het Koninkrijk.

#### 5.3.7.4 Interne heilstekenen binnen de gemeente

Dat genezingswonderen niet alleen verwacht mogen worden in missionaire context, maar ook binnen de kring van de gemeente, werd verwoord door Kraan (zie 2.7.9) en Parmentier (zie 2.8.12).

In enkele gevallen spreekt het Nieuwe Testament inderdaad over genezing los van de (im- of expliciete) prediking van het Koninkrijk of van de Christus. Alle licht valt op het tastbare heil dat met de komst van het Koninkrijk gegeven is. De oproep tot bekering is afwezig of verdwijnt naar de achtergrond. De wonderen vinden plaats in een 'binnenkerkelijke' context, zonder dat er direct missionaire bedoelingen lijken te zijn<sup>156</sup>. We denken aan 1 Kor.12:9v,28vv, waar sprake is van individuele charismata als 'geloof' waarvan een wonderbare werking uitgaat (vgl. 1 Kor.13:2b), 'gaven van genezingen' en 'werkingen van krachten'<sup>157</sup>, welke aangewend worden tot welzijn van de gemeente, en aan Jak.5:14, waar gesproken wordt over zalving van een zieke door de oudsten der gemeente (overigens verbonden aan onderlinge belijdenis van zonden, vs. 16, en dus een 'kerkelijke bekering' veronderstellend). Getuigenissen van genezingen binnen de kring van de gemeente komen we tegen in Hd.9:10-19a, waar de ene "broeder" (vs.17) door de andere in het licht wordt gesteld, in Hd.9:32-43, waar -naar het lijkt- in het midden van de gemeente een langdurig zieke wordt genezen en een geliefde "discipelin" wordt opgewekt en in Hd.20:7-12, waar de opwekking (?) van een uit een venster gevallen jongen de gemeente buitengewoon bemoedigt.

---

<sup>155</sup> "The word power (dynamis) is used in the LXX primarily of the power of God himself. Or of the result of that power, i.e. 'a mighty work'" (Hooker 149).

<sup>156</sup> Overigens wordt soms ook in missionaire context de prediking achterwege of onvermeld gelaten (zie Hd.28:8v).

<sup>157</sup> Wat de wonderbare werking van het geloof en wat de betreffende genezingen en krachten binnen de Korinthische gemeente *precies* inhielden, is voor ons niet meer na te gaan. Vgl. Alkier 201vv.

*Illustratie: de genezing van Eneas en de opwekking van Tabita (Hd.9:32-42)*

Beide verhalen vormen een tweeluik, waarin het verhaal van de vrouw (Tabita, Aramees voor 'gazelle', Grieks: Dorkas) uitvoeriger en gedetailleerder beschreven wordt dan dat van de man (Eneas), mogelijk omdat de schrijver de rol van vrouwen in de vroege kerk wil uitlichten (vgl. Witherington *Acts* 328, 330v). De overeenkomsten tussen beide verhalen (het noemen van de naam van de zieke, het gebruik van de woorden *anastèthi* en *hagioi*) doen vermoeden dat zij al vroeg bij elkaar hoorden (Schneider *Apostelgeschichte II* 49). Eveneens zijn overeenkomsten in woordgebruik te traceren tussen het verhaal van de opwekking van Tabita en de opwekkingsverhalen van 1 Kon.17:17-24 en 2 Kon.4:18-37 (Pesch, *Apostelgeschichte I* 322). De verhalen vormen een overgang van de apostolische activiteiten onder Joden naar die onder heidenen (Hd.10-11; Jervell 298).

Eneas, die ondanks zijn door-en-door Griekse naam waarschijnlijk een christen-jood is<sup>158</sup> en reeds acht jaren verlamd (vs.33), zodat genezing uitgesloten lijkt, behoort tot de gemeente van Lydda. In de gemeente van Joppe sterft na een ziekte Tabita. Daar zij vanwege haar talrijke "goede werken" (vs.36) een geliefde vrouw was<sup>159</sup>, brengt haar overlijden veel beroering teweeg, met name bij de weduwen van de gemeente, die baat hadden bij haar praktische liefdadigheid (vs.39b, vgl. 6:1).

In het licht van de thematiek van deze subparagraaf bespreken we de volgende aspecten.

a) Bijzonder in beide verhalen is dat de genezingen niet, zoals meestal in de evangeliën en Handelingen, plaatsvinden in missionaire context, maar binnen het kader van het leven van de gemeente ("bij de heiligen", vs.32; "een discipelin", vs 36, "de discipelen", vs.38, "de heiligen", vs.41). In het missionaire boek Handelingen stuiten we hier op een 'dienst der genezing' in *binnenkerkelijk verband*, evenals b.v. in Hd.20:7-12, de 'Paulus-parallel' van de opwekking van Tabita door Petrus.

De verhaalde genezing en opwekking zijn geen privé-aangelegenheden, maar hebben plaats te midden van de (geloofs)gemeenschap (vgl. 5.5.2).

---

<sup>158</sup> Longenecker 381; Barrett, *Acts I* 480; Jervell 295. Volgens Fitzmyer is Eneas nog geen christen, maar wordt hij christen door het aan hem geschiede wonder (444); hij geeft voor zijn opvatting geen deugdelijk argument.

<sup>159</sup> Tabita nam in de gemeente een bijzondere plaats in. Haar lichaam ligt gewassen in een bovenkamer (*huperooion*, vs.37), mogelijk van haar eigen huis. Daar het *huperooion* ook gebruikt werd voor de samenkomst van de gemeente (Hd.1:13; 20:8), doet Witherington de suggestie, dat de gemeente wellicht in haar huis samenkwam (331v). Uit het feit dat Tabita *mathètria* (discipelin) genoemd wordt (vs.36a, de enige plaats in het N.T.) kan volgens hem haar status en belangrijkheid in de gemeente worden afgelezen (331). In ieder geval was zij vermogend genoeg om overvloedig aalmoezen te kunnen geven (vs.36b).

Dat Tabita opgewekt wordt, vindt zijn reden waarschijnlijk in het feit dat zij voor de opbouw van de gemeente nog verder nodig is (Pesch, *Apostelgeschichte I* 324). De gemeenschap wordt dan ook expliciet deelgenoot gemaakt van haar terugkeer tot het leven (vs.41b). Over de *reactie* van de geloofsgemeenschap op genezing resp. opwekking lezen we echter niets, wel over het effect van beide wonderen op de bewoners uit de omgeving, die in groten getale tot geloof komen in “de Heer” (vs.35, 42), zodat het binnenkerkelijke wonder toch een missionaire uitstraling krijgt<sup>160</sup>.

b) In het relaas van de genezing van Eneas is geen sprake van expliciete betoning van *geloof*, noch door de zieke, noch door evt. omstanders. Het verhaal wordt verteld “in the simplest possible terms” (Barrett, *Acts I* 477). In het verhaal van de opwekking van Tabita lezen we evenmin over expliciet geloof voorafgaande aan het wonder. In een niet-missionaire, kerkelijke omgeving lijkt de vraag naar het geloof minder belangrijk te zijn dan in missionaire context (vgl. binnen het lokaanse ‘Doppelwerk’ de plaats van het geloof in de huidige perikop met de plaats van het geloof bij de opwekking van de dochter van Jairus, Lk.8:50). Impliciet kan geloof blijken uit het feit dat het lichaam van de dode wel gewassen werd maar niet -zoals gebruikelijk- gezalfd en dat dat het lichaam opgebaard werd in een aparte ruimte zonder direct begraven te worden, hetgeen suggereert dat er bij de gemeente hoop leefde dat Tabita uit de dood zou kunnen worden opgewekt (Marshall, *Acts* 179).

#### 5.3.7.5 Tekens op beperkte schaal

Genezingswonderen vinden plaats op beperkte schaal. Niet iedereen wordt genezen. Daarvoor zijn verscheidene redenen aan te wijzen, welke we hieronder bespreken.

##### a) *Het secundaire karakter van de genezingswonderen*

In 5.3.7.1 en 5.3.7.2 bespraken we de verwijzende functie van nieuw-testamentische genezingen, waardoor wonderen in het Nieuwe Testament in zekere zin een secundair karakter hebben: het gaat niet om het lenigen van alle nood, maar om het doelbewust oprichten van tekens -hoe reëel van inhoud ook- die verwijzen naar Christus en het komende Koninkrijk. In 5.3.7.3 werd gewezen op de in de evangeliën te bespeuren voorrang van de prediking op het verrichten van wonderen: met het oog op het naderende gericht is de oproep tot omkeer belangrijker dan het genezingswonder op zich. Furnish (556) wijst erop dat wonderen, zoals vermeld in Rom.15:18v

---

<sup>160</sup> Jervell duidt daarom de aard van Petrus’ reis aan als “mindestens (...) eine indirekte Missionsreise” (295).

en Gal.3:1-5, volgens Paulus duidelijk onderworpen zijn aan de primaire en onderscheidende taak van de apostel, nl. de verkondiging van het woord van het evangelie (vgl. Schreiber 274v). Kollmann gaat zelfs zo ver, dat hij de wonderen, waaraan de paulinische brieven refereren, vergeleken bij de plaats van de verkondiging “theologische Randphänomene” noemt<sup>161</sup>.

*b) Het soevereine handelen van God en Christus*

In het verlengde van het voorgaande schrijft Frost: “[Christ’s] chief constraint in healing (...) was not compassion -though such was included in His ministry-, but rather the setting forth of His divine Person and power; and He sovereignly chose the time, place, method, people and individuals deemed best suited for this manifestation” (*Miraculous Healing* 99). Ook Kraan refereert aan Christus’ doelbewuste keuze bij het genezen van zieken. Hij wijst met een beroep op Jh.5:19v erop, dat Jezus voor het verrichten van wonderen telkens afhankelijk was van de bijzondere leiding van zijn Vader. Als voorbeeld noemt hij de genezing van de kreuple bij de Schone Poort, aan wie Jezus vele malen voorbij moet zijn gegaan, maar voor wie Hij blijkbaar geen aanwijzing kreeg dat Hij deze moest genezen. “Direct na Pinksteren zijn het Johannes en Petrus, die deze aanwijzing ontvangen, en de lamme doen lopen (Hand.3)” (*Opdat u* 75).

Wilkinson wijst erop, dat Jezus maar zelden zelf het initiatief nam tot het verrichten van genezingen (alleen in Lk.7:13; 13:12; 22:51 en Jh.5:6)<sup>162</sup>. Wanneer Hij bij het bad van Betesda (Jh.5:1-9) op eigen initiatief ingrijpt, geneest Hij bovendien slechts één van de vele daar aanwezige zieken: “What an opportunity missed if healing had been his primary purpose. (...) He always taught the people, but he did not always heal the sick of their disease” (*Bible* 91).

Het argument van Gods soevereine handelen moet in zoverre worden gerelativeerd, dat de leerlingen van Jezus -althans volgens de tekening van hun bediening in het boek Handelingen- verhoudingsgewijs meer initiatief lijken te hebben genomen dan Jezus zelf (zie Hd.3:4vv; 9:33v; 14:9v; 16:17v; 20:10 en 28:8) en dat Jezus, wanneer Hij *benaderd* werd met een (gelovig) verzoek om genezing, dit verzoek meestal honoreerde, tenzij het

---

<sup>161</sup> *Wundergeschichten* 115. Paulus legt minder nadruk op het wonder; het verlangend wachten op de nog komende heerlijkheid (Rom.8:18v) en “zwakheid” en lijden in de (apostolische) navolging van Christus krijgen bij hem een duidelijk accent, hoewel de “nieuwe schepping” (2 Kor.5:17) in het leven van de gelovigen reeds is aangebroken. Voor een vergelijking van de verschillende plaats van de paulinische wonderen in de Handelingen en in de brieven van Paulus zie Schreiber 285-304.

<sup>162</sup> Vgl. ook Mk.3:3par.



(nog) niet paste in Gods heilsplan (zie Mk.7:24-30par; hierover meer in 5.5.2.1).

*c) De spanning 'reeds-nog niet'*

Zoals terloops al eerder werd aangegeven, ligt er een spanning tussen de reeds aanwezige doorbraak van het Koninkrijk in het handelen van Jezus en zijn leerlingen en de nog te verwachten volle openbaring ervan. "Het Koninkrijk is bij u" (Lk.18:21) en "uw Koninkrijk kome" (Lk.11:2) komen in het evangelie op gespannen voet naast elkaar voor<sup>163</sup>.

Weliswaar is het Koninkrijk in het lijden en de opstanding van de Messias in principe gerealiseerd en is de Geest als eschatologische gave met Pinksteren uitgestort, tegelijk laat de uiteindelijke vervulling van Gods heil nog op zich wachten. Dit spanningsveld tussen het 'reeds' en het 'nog niet' van de komst van het Koninkrijk betekent dat in het hier en nu niet altijd (volledig) herstel verwacht kan worden. Er blijft in het heden, ingegeven door de eerstelingsgave van de Geest, een verlangend "zuchten in de verwachting van het zoonschap: de verlossing van ons lichaam" (Rom.8:32; vgl. 2 Kor.5:4v).

Vanuit het gezichtspunt van het nieuwe verbond werd, duidelijker nog dan vanuit het gezichtspunt van het Koninkrijk, deze beperking al eerder opgemerkt (zie 5.3.3): tot de karakteristieken van het nieuwe verbond, die hier en nu al gerealiseerd worden, behoren de vergeving van zonden en de inwendige vernieuwing door de Geest, het in staat gesteld worden de leefregels van het verbond daadwerkelijk na te leven. De verbondsbelofte van het 'land', in haar verbrede betekenis van een totaal vernieuwd en geheeld 'diesseitig' bestaan in overvloed en veiligheid, staat in haar uiteindelijke vervulling nog uit. Niet méér dan een vooruitgrijpen op die definitieve vervulling kan in het hier en nu verwacht worden.

Met MacNutt (*Power* 112v) wijzen we op het gegeven dat de in het boek Handelingen vermelde wonderlijke uitreddingen uit de gevangenis (5:17-20, 12:3-11, 16:22-26), die vanwege hun bevrijdend karakter beschouwd kunnen worden als parallel aan tekens van genezing en bevrijding, hun tegenpool vinden in situaties waarin geen bijzondere uitredding plaatsvindt (12:2; 21:33-einde Handelingen). Vergelijk ook Gal.3:5, waar sprake is van

---

<sup>163</sup> Het Koninkrijk dat zich in Jezus Messias openbaart, is zowel present als toekomstig, omdat Jezus zélf zowel de Aanwezige als de Komende is. Zoals de uitspraak "Het Koninkrijk Gods is bij u" haar equivalent vindt in "Ik ben gekomen, opdat zij leven hebben en overvloed" (Jh.10:10), zo vindt de bede "Uw Koninkrijk kome" haar parallel in "Kom, Heer Jezus" (Op.22:20). Vgl. Cranfield, *Mark* 66. Terecht wijst Meier (451v) erop, dat het schema 'reeds-nog niet' een theologisch construct is, dat als zodanig niet bij Jezus zelf (en voegen we er aan toe: evenmin elders in het Nieuwe Testament) voorkomt.

wondertekenen voortkomend uit de paulinische prediking, met Gal.4:13v, waar Paulus refereert aan een weerzinwekkende lichamelijke kwaal, die niet zomaar van hem werd weggenomen maar de aanleiding vormde tot zijn evangelieprediking. Zie voorts -m.b.t. Paulus' medewerkers- Fil.2:27 ("Hij [Epafroditus] is ook ziek geweest, de dood nabij, maar God heeft zich over hem ontfermd") naast zowel 1 Tim.5:23 ("Gebruik een weinig wijn voor uw maag en voor uw gedurige ongesteldheden") als 2 Tim.4:20 ("Trofimius heb ik ziek achtergelaten te Milete").

*d) Het lijden heeft een bedoeling*

Soms wordt het lijden aan ziekte niet opgeheven met een bepaalde bedoeling. God wil voor de zieke iets anders dan genezing. Bij Dorothy Kerin (3.4.3.3) kwamen we deze opvatting tegen.

De bijbelse locus classicus is 2 Kor.12:7vv, waar Paulus spreekt over zijn "doorn in het vlees", van welke aard die ook geweest mag zijn<sup>164</sup>. Paulus beschrijft zijn aandoening als een satanisch lijden (vs.7). Zijn drievoudig gebed om uitredding resulteert in Gods antwoord: "Mijn genade is u genoeg, want de kracht openbaart zich eerst ten volle in zwakheid" (vs.9a), een antwoord dat een afwijzing inhoudt maar ook een belofte impliceert<sup>165</sup>.

Paulus' lijden kan niet los worden gezien van de buitengewone openbaringen, die hem ten deel zijn gevallen (vs.7a, 1-4). Om hem te behoeden voor de geestelijke hoogmoed, waartoe deze ervaringen zouden kunnen leiden ("opdat ik mij niet te zeer zou verheffen", vs. 7, tweemaal), wordt hem een aandoening gegeven die zijn ego onderdrukt. Zijn kwaal wordt niet weggenomen, omdat juist in kwetsbaarheid en zwakheid, die tot afhankelijkheid van God leidt, de kracht van het evangelie zich het sterkst kan openbaren (vgl. 2 Kor.4:7,10v). Het gaat hier om de pedagogische functie van niet-weggenomen lijden in een zeer specifieke situatie. De populariteit van 2 Kor.12:9a in bepaalde kerkelijke kringen staat in geen verhouding tot de specificiteit van de omstandigheden, waarin deze woorden gesproken zijn. Desalniettemin kunnen er ook in het heden nu en dan bijzondere omstandigheden zijn, waarin God het gebed om genezing niet verhoort, omdat Hij bij blijvend lijden de zieke beter kan gebruiken in zijn dienst dan na genezing.

---

<sup>164</sup> Vele (maar niet alle) exegeten zien hier een verwijzing naar lichamelijke ziekte. Tegelijk geldt: "Paucity of data and the ambiguity of Paul's language have frustrated (...) all efforts to reach finality in this enigmatic question" (Harris 857v). Zie voor een uitgebreide bespreking Wilkinson, *Bible* 195-235.

<sup>165</sup> Het antwoord luidt niet: "U moet genoeg nemen met mijn genade", maar "Mijn genade is voor u voldoende" (vgl. Alkier 243v).

#### *e) De ongenoegzaamheid van het geloof*

Ongeloof kan een belemmering betekenen voor het plaatsvinden van genezing. Hoewel in sommige genezingsbedieningen dit aspect vanwege eenzijdige beklemtoning veel schade heeft veroorzaakt en de dienst der genezing in een slechte reuk heeft doen staan (zie b.v. Parmentier, *Heil* 14, 32), willen we het hier als laatste toch noemen.

In het evangelie zijn expliciet maar enkele plekken aan te wijzen, waar ongeloof of gebrek aan geloof de genezing belemmeren. Zie Mt.13:58par, waar Jezus “niet vele krachten deed wegens hun ongeloof” en Mt.17:16par, waar Jezus’ leerlingen een bezeten knaap niet kunnen bevrijden vanwege hun kleingeloof (vs.20a). Een parallel wordt gevormd door het kleingeloof van Petrus bij zijn gang over het water, waardoor hij deze chaos-macht niet de baas kan (Mt.14:31). Impliciet wordt de tegenwerkende factor van het ongeloof verondersteld in Lk.4:23v (waar Jezus geen wonderen doet in zijn vaderstad), eveneens in Lk.10:10v (waar in tegenstelling tot in vs. 8v bij gebrek aan ontvankelijkheid van de zijde van de hoorders de opdracht tot genezing achterwege blijft).

Tegenover klein-/ongeloof wordt in het Nieuwe Testament i.v.m. genezing en bevrijding meermalen het belang genoemd van het geloof (zie b.v. Mk.9:23: “Alle dingen zijn mogelijk voor wie gelooft” en Jak.5:15: “Het gelovige gebed zal de lijder gezond maken”). Soms echter blijft in de genezingsverhalen de ‘geloofsvoorwaarde’ onvermeld of achterwege (zie b.v. Lk.13:12v en Hd.28:8).

Pastoraal gezien lijkt het ons zinnig op te merken, dat niet slechts het (on)geloof van de zieke telt, maar evenzeer dat van de bedienaars (zoals in Mt.17:16par) en van de omstanders (zoals in Mt.9:1-8par; zie voorts 5.5.2.3). In dit licht lijkt Bennetts advies, dat in de dienst der genezing de ‘geloofslast’ primair moet liggen bij de bedienaar (zie 2.3.8, 2), ons wijs. Nog beter echter achten we een beroep op het geloof van de geloofs-gemeenschap als geheel, in wier midden de dienst der genezing idealiter wordt beoefend (zie 5.5).

#### **5.4 Ziekte en lijden**

In hoofdstuk 2 ontving het in de dienst der genezing niet-weggenomen lijden o.a. aandacht in het denken van MacNutt en Parmentier. In de hoofdstukken 3 en 4 ontdekten we, hoe naast genezing het lijden een belangrijke plaats innam in het gedachtegoed van Dorothy Kerin en van Burrswood.

Over het thema ‘God en het lijden’ is in de loop van de tijd een eindeloze hoeveelheid literatuur verschenen. In het navolgende gaan we een eigen weg door in het kort enkele bijbels-theologische hoofdlijnen te schetsen en deze te verbinden aan de pastorale praktijk rond de dienst der genezing.

#### 5.4.1 Ziekte en zonde

In de Heilige Schrift wordt het lijden aan ziekte, als specifieke vorm van een breder lijden<sup>166</sup>, meermalen herleid tot begane zonde.

In het Oude Testament wordt Jahweh vanuit een strak monotheïsme getekend als de ene God, die zowel slaat als heelt (Dt.32:39; Hos.6:1<sup>167</sup>), een thema dat in de wijsheidsliteratuur (Job<sup>168</sup>) en in het boek der Psalmen (zie b.v. Ps.6; 32; 38; 41; 88; 102) in sterk persoonlijke tekening naar voren komt. Het is de ene God, die in het kader van het verbond zijn volk roept tot zegen en bij overtreding van de regels van het verbond het in de weg van de (dreigende) vloek terugroept tot zegen: “Ziekte en genezing, gehanteerd door Jhwh, worden door het O.T. gesteld tegen de achtergrond van het leven (...) binnen het Verbond. (...) Wanneer Jhwh ‘slaat’ met ziekte, komt dit ‘leven’ niet slechts in gevaar, maar verkeert het reeds in gevaar. Al naar gelang de aard van dit gevaar draagt dit ‘slaan’ van Jhwh een beschermend, een bestraffend, een waarschuwend of een louterend karakter, waarbij het één het ander niet behoeft uit te sluiten” (Struys 438).

Voorbeelden van het optreden van ziekte als reactie van Jahweh op begane zonde vinden we o.a. in Num.14:36v (dodelijke ziekte van verspieters na negatieve berichtgeving), 2 Sam.12:15-18a (ziekte en dood van Davids baby na affaire met Batsjeba), 2 Sam.24:10-15/1 Kron.21:8-14 (pest onder het volk na volkstelling door koning David), 1 Kon.14:12,17 (dood van Jerobeams zieke zoon vanwege afgodendienst), 2 Kon.5:27 (melaatsheid van Gehazi vanwege onoprechtheid en materiële begeerte), 2 Kron.21:15,18v (dodelijke ingewandsziekte van koning Joram vanwege afgodendienst en broedermoord) en 2 Kron.26:16-21 (melaatsheid van Uzzia na eigenmachtige toe-eigening van een priesterlijke taak, vgl. 2 Kon.15:5).

Ziekte wordt door de oudtestamentische vrome derhalve primair beleefd als een waarschuwing van Godswegen, dat hij het pad des levens verlaten heeft en door God teruggeroepen wordt tot gehoorzaamheid aan het verbond. Door belijdenis van zonde en/of gebed kan de ziekte in voorkomende gevallen worden genezen en de gemeenschap met God worden hersteld (Brown 239v), tenzij als strafmaatregel de dood van de betrokkene(n) volgt. Vgl. Gen.20:17v; 2 Sam.24:25/1 Kron.21:26v; 1 Kon.13:6; 2 Kron.7:13v; Ps.30:3,6; 107:17-20; Jes.19:22, 38:17.

---

<sup>166</sup> In de Schrift m.n. omschreven als nederlaag en vervolging, plagen en ziekte, en natuurrampen.

<sup>167</sup> Vgl. Brown 238; Allen 14.

<sup>168</sup> Ook het kwaad, dat Job door de satan wordt aangedaan, geschiedt met Gods goedkeuring en onder zijn supervisie (1:12).

*Illustratie: ziekte en genezing van Mirjam; dood door en redding van een slangenplaag (Num.12; 21:4-9)*

Zoals eerder aangegeven is in het verhaal van de melaatsheid van Mirjam (Num.12) en in het verhaal van de koperen slang (Num.21:4-9) sprake van zonde die met ziekte of plaag wordt gestraft: Mirjams twijfel aan Mozes' bijzonder positie als spreekbuis Gods leidt tot huidziekte<sup>169</sup>, de opstand van het volk tegen hun voedselvoorziening na uitleiding uit Egypte roept een dodelijke slangenplaag op. In beide gevallen is het het op schuldbelijdenis volgend gebed van Mozes in zijn functie van middelaar, dat God het kwaad doet afwenden: Mirjam wordt na een boete- (Num.12:14a) en reinigingstijd (vgl. Lev.13) van zeven dagen buiten het legerkamp weer opgenomen in de samenleving; het getroffen volk ontvangt in het gehoorzaam opzien naar een opgerichte koperen slang (als helende 'homeopatische' tegenafbeelding van de 'ziekteverwekker', zie 5.6.1.2) de mogelijkheid aan het verderf van de toegebrachte beten te ontkomen<sup>170</sup>.

De opvatting, dat ziekte en genezing beide op God teruggaan, ontvangt in het Nieuwe Testament enige verruiming.

Op sommige plaatsen wordt ziekte niet langer tot specifieke overtreding herleid (Joh.9:1vv; Lk.13:1-5<sup>171</sup>). Bovendien wordt ziekte nu mede teruggevoerd op de invloed en de macht van de duivel of satan, die als bron van kwaad in het Nieuwe Testament een relatief zelfstandige plaats heeft gekregen<sup>172</sup> (zie bv. Mt.9:32v; Lk.4:39;13:16; Hd.10:38) en tegen wiens destructieve optreden met de komst van het Koninkrijk in Jezus Christus een tegenoffensief wordt ingezet (Mt.12:28par; 1 Joh.3:8).

---

<sup>169</sup> De gebruikelijke vertaling 'melaats zijn' voor de Hebreeuwse wortel *tsara* lijkt niet accuraat: "True leprosy (Hansen's disease) did not reach the Middle East until New Testament times at the earliest. Nor does true leprosy spontaneously disappear, as the various complaints listed in Leviticus 13-14 may do. Rather, biblical leprosy is a patchy, scaly skin complaint, such as psoriasis or eczema" (Wenham, *Numbers* 113).

<sup>170</sup> Vgl. Jh.3:14vv, waar het gelovig opzien naar de verhoogde Zoon des mensen redt van het eeuwige verderf.

<sup>171</sup> In Lk.13:1-5 houdt Jezus wel -ter waarschuwing met het oog op het gericht Gods- in algemene zin vast aan een verband tussen zonde en lijden (vs.3 en 5), maar legt hij geen specifieke relatie tussen het concrete lijden dat heeft plaatsgevonden en persoonlijke zonde (vs.1v, 4).

<sup>172</sup> Vergeleken met het Oude Testament, waar het kwade aanvankelijk nog geïncorporeerd was in het geloof in Jahweh (2 Sam.24:1; Jes.45:6v) en pas later een meer zelfstandige positie heeft gekregen (1 Kron.21:1; Job 1:6vv, 2:1vv; Zach.3:1). Vgl. Kelsey 38v. In het intertestamenteaire jodendom (o.a. Qumran) wordt ziekte reeds in verband gebracht met het werk van boze geesten (Kee 21vv; Hogan 303).

Toch blijft ook hier een verband tussen ziekte en zonde behouden (zie bv. Mk.2:5,9vvpar; Joh.5:14)<sup>173</sup> en blijft er sprake van een lijden, waarmee God zijn kinderen bestraft en terugroept tot de zegen van het verbond (1 Kor.11:32; Hb.12:4-11 [vgl. Spr.3:11v]; Op.3:19).

Hoewel in het Nieuwe Testament onder het nieuwe verbond de vloek door Christus is gedragen (Gal.3:13), de vergeving is toegezegd (Mt.26:28par), en de wet door de Geest in de harten wordt geschreven (2 Kor.3:3, vgl. Jer.31:33), blijft de verantwoordelijkheid van de mens voor zijn handelen als verbondspartner gehandhaafd (vgl. Wentsel, *De Openbaring* 108). “Under the new covenant, the Holy Spirit works in a most vital way to bring Christians into conformity with the will of God. But the believer is responsible actively to make use of the means of grace available to him. If he does not obey God’s law, he will not live in the fullest state of God’s blessing” (Robertson 184).

Enkele (grove) schendingen van het verbond worden in het Nieuwe Testament met lichamelijk lijden gestraft, soms met een didactische strekking. Te denken valt aan Hd.5:1-10 (de dood van Ananias en Saffira, als gevolg van ernstige onoprechtheid) en 1 Kor.11:30 (zwakheid, ziekte en dood in de gemeente als gevolg van verworden avondmaalspraktijken). Stuhlmacher spreekt aansluitend bij 1 Kor.11:32 over de *paideia* des Heren, “durch die die Betroffenen davor bewahrt werden sollen, (am Jüngsten Tage) zusammen mit der ungläubigen Welt verurteilt zu werden” (*Theologie* 338). We noemen voorts Op.2:22v (dreiging met ziekte en dood als gevolg van lering die leidt tot immoreel gedrag). Ook de dood van Judas Iskariot, zoals verhaald in het boek Handelingen (1:18vv), kan als goddelijke straf worden verstaan<sup>174</sup>.

Andere nieuwtestamentische gevallen van lichamelijk lijden na begane zonde (Zacharias met stomheid geslagen ten gevolge van ongelooft, Lk.1:20; Saulus tijdens zijn vervolgingsmissie tijdelijk met blindheid geslagen, Hd.9:8; blindheid van Barjesus/Elymas ten gevolge van de evangelieprediking belemmerend handelen, Hd.13:6-12; dood van Herodes als gevolg van het zich laten welgevalen van goddelijke eer, Hd.12:21vv) betreffen welbeschouwd mensen die (nog) niet zijn toegetreden tot het nieuwe verbond of zich ertegen verzetten. Het toegezonden lijden heeft ook hier in een aantal gevallen een pedagogische functie (vgl. Thomas 298v).

---

<sup>173</sup> Vgl. Lindijer, *Lijden* 7vv. In Mk.2 is het precieze verband tussen zonde en ziekte niet duidelijk (France, *Mark* 124), in Jh.5 is het verband direct oorzakelijk (Carson, *John* 246).

<sup>174</sup> Vgl. Zwiep, die op grond van gelijkenis met Wijsheid 4:19, het motief van het neerstorten van de vervloekte en de vorm-kritische categorie waartoe het verhaal van Judas’ dood behoort, schrijft: “Even if Judas’ end was by accident (...), the whole narrative pattern strongly suggests an air of divine retribution” (*Judas* 149).

Er is geestelijk onderscheidingsvermogen nodig om te kunnen zien, wanneer lijden met persoonlijke zonde te maken heeft (en verstaan moet worden als oproep tot omkeer, leidend tot genezing) en wanneer niet. Over het algemeen is pastorale terughoudendheid in dezen een vereiste<sup>175</sup>. Dat is o.a. de les van het boek Job, dat zijn dramatiek en diepgang ontleent aan de doorbreking van het schema, dat het de rechtvaardige is die wordt gezegend en de onrechtvaardige die onheil ondergaat.

In het boek Job wordt weliswaar een theologie van ‘zegen en vloek’ verondersteld. Dat blijkt uit de eerste verzen van de proloog, waarin de overvloedige (materiële) zegen van de vrome en oprechte Job wordt getekend (1:1-3). Het blijkt eveneens uit de epiloog, waarin na alle geleden onheil en schade Job het dubbele terugkrijgt van wat hij bezeten had (42:10,12-17)<sup>176</sup>. Maar de veroordeling achteraf (42:7v) van de rechtlijnige redeneringen van Jobs vrienden Elifaz, Bildad en Sofar, die de theologie van zegen en vloek star toepassen op Jobs bijzondere situatie en hem op grond van zijn verkregen ellende als onrechtvaardige beschouwen (zie m.n. c.4, 5, 8, 11, 15, 18, 20, 22, 25, vgl. ook c.34 en 36), waarschuwt de lezer voor een al te simplistische toepassing van het principe van zegen en vloek. God gaat in zijn soevereine macht (c.38-41) ons begrip verre te boven. Hij verklaart Jobs aanklacht tegen Gods vermeende onrechtmatige handelen (zie bv. 7:12-21; 13:23-28) ongegrond (38:1v; 39:34v), waarop Job zich verootmoedigt (39:36vv; 42:1-6). In het menselijk lijden blijft ruimte voor het raadselachtige van Gods handelen: niet alle onheil is een straf voor onrechtvaardigheid (evenmin als welzijn en overvloed altijd zijn terug te voeren op een godvruchtig leven [Job.12:6; 21:7; vgl. Pred.7:15; 8:14]).<sup>177</sup>

Eenzelfde aandacht voor het ongerijmde van het menselijk lijden treffen we aan in het boek der Psalmen, dat weet heeft van zegen die volgt op ‘vreze des Heren’ (Ps.127, 128) en van onheil voor de ‘goddelozen’ (Ps.37), maar dat tegelijk de worsteling kent met ongerijmde voorspoed (Ps.73) en met niet te verklaren lijden en vijandschap (zie de psalmen van de zgn. ‘lijdende rechtvaardige’).

---

<sup>175</sup> Deze terughoudendheid is ver te zoeken in een klassieke kerkelijke handleiding voor de omgang met zieken als de anglicaanse *Order for the Visitation of the Sick*, waar de zieke wordt voorgehouden: “[W]hatsoever your sickness is, know certainly, that it is God’s visitation” (376).

<sup>176</sup> “[T]he book of Job (...) ultimately reaffirms the OT’s theology of the blessing of God as the expected norm for the *saddîq*” (Brown 166).

<sup>177</sup> Vgl. Rendtorff, *Theologie II* 234v, die spreekt over een aan de kaak stellen van de ijzeren wetmatigheid van de “Tun-Ergehen-Zusammenhang” in het boek Prediker en m.n. in het boek Job.

#### 5.4.2 Lijden gerelateerd aan de vergankelijkheid van de schepping

In de Heilige Schrift is voorts een opvatting waar te nemen, waarin lijden meer in het algemeen te maken heeft met de vergankelijkheid van de schepping in haar staat van onderworpenheid “aan de vruchteloosheid” ten gevolge van de zonde (Rom.8:20v, vgl. Gen.3:17vv). Dit lijden is niet zozeer tot specifieke zonde terug te voeren, maar maakt deel uit van de ‘condition humaine’. Het kan ziekte en handicap omvatten<sup>178</sup> en wordt met de komst van het Koninkrijk in Jezus Christus opgeheven en weggedaan. Dat laatste kan reeds plaatsvinden in het hier en nu, als manifestatie van het in Christus dóórbrekende Koninkrijk. Het kan echter ook blijven uitstaan tot de volkomen realisatie van het Koninkrijk in het eschaton (zie 5.3.7.5c), zodat de gemeente zuchtend moet blijven wachten op “de verlossing van ons lichaam” (Rom.8:23) -de verheerlijking van het lichamelijk bestaan achter de verrezen Christus aan (Rom.8:17v,30)- en de schepping reikhalzend blijft uitzien naar de uiteindelijke bevrijding uit de vergankelijkheid in het spoor van Gods kinderen (Rom.8:19,21).

Een niet onbelangrijke vraag is, of de kwetsbaarheid en vergankelijkheid van het bestaan in principe *vreemd zijn* aan het geschapen leven en pas later de goede schepping zijn binnengekomen of *deel uitmaken* van het geschapen bestaan als zodanig. De laatstgenoemde opvatting werd gedeeld door Parmentier, die de eerste hoofdstukken van Genesis beschouwde als “gelijkenisachtige beschrijvingen van de condition humaine” (zie 2.8.7).

De dichter van Psalm 90 beziet de vergankelijkheid van het leven in het licht van Gods toorn over de menselijke zonde. Eenzelfde opvatting klinkt door in het godsoordeel uit Gen.3:19: “Stof zijt gij en tot stof zult gij wederkeren”, dat de geschapen mens na zijn overtreding in de hof van Eden wordt aangezegd, en dat bij Paulus terugkeert in zijn uitspraak dat door één mens de zonde de wereld is binnengekomen en door de zonde de dood (Rom.5:12). De dood is bij hem geen geïntegreerd onderdeel van het bestaan, maar “de laatste vijand” die eenmaal onttroond wordt (1 Kor.15:26), daar de zonde als “prikkels des doods” door Jezus Christus overwonnen is (1 Kor.15:56v).

Ook andere tradities in de Heilige Schrift betreuren, met gebruikmaking van de beelden van schaduw, veldbloem en gras, de kortheid en vergankelijkheid van het menselijk bestaan (Job 14:1v; Ps.103:15; Jes.40:6v; 51:12), maar leggen geen

---

<sup>178</sup> We spreken hier voorzichtig en koppelen ziekte niet rechtstreeks aan het begrip ‘zondeval’. In 5.2.3 stelden we weliswaar dat in het boek Genesis met de zonde naast pijn en dood ook ziekte en ander lichamelijk onheil realiteiten worden in het menselijk bestaan, *expliciet* wordt het verband tussen ziekte en ‘zondeval’ in de Schrift niet gelegd. Terecht merkt Thomas op: “[D]espite the frequent appearance of such views in contemporary theological explanations of the origins of illness, it is interesting that in New Testament discussions about the origins of illness the writers never explain the presence of infirmity as being simply the result of living in a fallen sinful world” (304).



expliciet verband met de zonde. Het sterven lijkt hier veeleer een aan de schepping inherent gegeven te zijn, onderdeel van de natuurlijke cyclus van opgaan, blinken en verzinken (Pred.3:20). In deze lijn spreekt Brinkman van de “ingebakken” dood (98) en spreken Wright en Smith, redenerend vanuit een evolutionair ontwikkelingsperspectief, over “the dark side of creation” (125v). Eenzelfde opvatting, ingegeven door de huidige geofysische en biologische kennis, komen we tegen in het anglicaanse bisschoppelijke rapport over de dienst der genezing *A Time to Heal*: “Creating, living, suffering and dying are woven together in the universe, and as creatures we are inescapably part of it”<sup>179</sup>.

Volgens Vriezen is het aspect van de natuurlijke sterfelijkheid reeds opgenomen in het paradijsverhaal. Gen.2 en 3, volgens hem behorend tot “het hoogste wat in het O.T. over de antropologie wordt gezegd”, leren niet, dat de mens onsterfelijk is, maar dat aan de mens de mogelijkheid van het eeuwige leven was geschonken door de vrucht van de levensboom: “Op zichzelf draagt (...) de mens reeds, uit het stof der aarde gemaakt, de sterfelijkheid in zich; het feit dat hij sterven *moet*, is veroorzaakt door de straf Gods op de zonde; want hij moet daardoor de hof van Eden met de levensboom verlaten” (444). Aldus wordt -in de woorden van Wentsel- “de sterf-bare, die kon sterven (...) de sterf-elijke die moet sterven” (*God en mens verzoend* 740).

Het lijkt ons zinvol de door Vriezen onderscheiden aspecten bij elkaar te houden. Enerzijds is het geschapen bestaan van nature kwetsbaar; de mens is “stof uit de aarde” (vgl. Ps.103:14), een schaduw en veldgewas dat vergaat. Anderzijds rekent de Schrift met het aspect van de zonde, die als rebellie tegen Gods gebod het leven in diens levengevende aanwezigheid verstoord heeft en de intrinsieke mogelijkheden tot lijden, verval en sterven naar buiten heeft gebracht.

Dat in de tekening van het ‘nieuw Jeruzalem’ ofwel de ‘nieuwe aarde’ door de profeet Jesaja de dood weliswaar wordt uitgesteld, maar niet weggenomen (Jes.65:20), lijkt te wijzen op het *eerste* aspect van een intrinsieke vergankelijkheid die ook in het herschapen leven niet ongedaan wordt gemaakt: de baby en de grijsaard zullen naar Gods bedoelingen hun dagen voleindigen; de levensduur van Gods volk zal zijn “als die der bomen” (Jes.65:22v); in bijbelse termen gesproken zal men sterven “oud en der dagen zat” (vgl. Gen.25:8; 35:29; 1 Kron.29:28; Job 42:17). In het licht van Christus’ komst treedt in de nieuwtestamentische tekening van het nieuw Jeruzalem het *tweede* aspect duidelijker naar voren. Waar op een meer volmaakte<sup>180</sup> ‘nieuwe aarde’ “de dood niet meer zal zijn” (Op.21:4, vgl. reeds Jes.25:8), heeft de vernietiging van de dood (Op.20:14) alles te maken met het ongedaan maken van de vervreemding van God ten gevolge van de zonde: Hij die

---

<sup>179</sup> 226. Vgl. ook Berkhof 178v, die o.g.v. vooral de kennis van fossielen spreekt over een tragisch en onvoltooid element dat bij Gods goede schepping hoort en die de schepping beschouwt als aangelegd op ontwikkeling en “verheffing”.

<sup>180</sup> Dat in Jes.65 het nieuw Jeruzalem nog sporen van onvolmaaktheid vertoont, blijkt uit de aanwezigheid van de zondaar die door de vloek getroffen wordt, zij het eerst “als honderdjarige” (vs.20). In het nieuw Jeruzalem van Openbaring 21/22 zal daarentegen “niets onreins” de stad meer binnenkomen (21:27).

“de sleutels heeft van de dood en het dodenrijk” (Op.1:18) is volgens Johannes degene “die ons uit onze zonden verlost heeft door zijn bloed” (Op.1:5b)<sup>181</sup>.

Of het eerste aspect van een intrinsieke vergankelijkheid betekent dat in de schepping ook reeds het lijden aan ziekte en zeer of natuurrampen kan zijn ‘ingebakken’<sup>182</sup>, daarover laat de Schrift zich niet uit. We overvragen het bijbelse getuigenis, als we externe informatie, verkregen o.g.v. onze interpretatie van biologische en geofysische verschijnselen, in de Schrift bevestigd willen zien. Het tweede aspect van de zonde (in persoonlijke of meer algemene zin) is als achtergrond van het lijden in de bijbelse verkondiging het meest dominant, zodat het onze primaire aandacht vraagt. Het is deze achtergrond die meeresoneert als met de komst van het Koninkrijk in Jezus Christus niet alleen de zonde wordt vergeven, maar in het verlengde daarvan ook lichamelijk en psychisch dis-functioneren wordt weggedaan.

Het lijden aan ziekte en zeer, dat gerelateerd is aan de vergankelijkheid van de schepping, roept in gelovige kring nog dikwijls het (ideaal)antwoord op van berustende overgave<sup>183</sup>. In het licht van de komst van het Koninkrijk in Jezus Christus vergt dit lijden in eerste instantie echter niet een reactie van berusting, maar van een gelovig gebed om genezing waarin gevraagd wordt om het zuiver geschieden van Gods wil<sup>184</sup>. In tweede instantie, wanneer opheffing van het lijden hier en nu niet tot de mogelijkheden blijkt te behoren, kan worden gezocht naar een houding van ‘creatieve aanvaarding’<sup>185</sup>, waarbij getracht wordt het onveranderlijke een plaats te geven

---

<sup>181</sup> In het licht van kruis en opstanding krijgt ook de vergankelijkheid zelf een nieuwe betekenis: onze arbeid is niet langer vergeefs “in de Heer” (1 Kor.15:58; vgl. Pred.1:2v). Volgens Jüngel neemt God in het kruis van Christus het ‘niets’ van de vergankelijkheid op in zijn wezen, zodat de vergankelijkheid, beschouwd als *mogelijkheid*, een positieve zin verkrijgt (*Gott als Geheimnis* §13).

<sup>182</sup> Vgl. Brinkman 96, die o.g.v. de kennis van de grillige dynamiek van tal van natuurlijke processen onderscheid maakt tussen een “malum naturale” en een “malum morale”.

<sup>183</sup> De houding van berusting lijkt m.n. in orthodox-protestantse kringen als de meest wenselijke te worden beschouwd. Zij wordt verwoord in het populaire lied van Jacqueline van der Waals ‘Wat de toekomst brengen moge’ (gezing 300, Hervormde bundel 1938; gezang 293, Liedboek voor de kerken), waarin de dichtregels voorkomen: “Leer mij volgen zonder vragen; Vader, wat Gij doet is goed! Leer mij slechts het heden dragen met een rustig, kalme moed!”

<sup>184</sup> Niet elk gebed om genezing kan in het hier en nu worden verhoord. In het licht van de spanning tussen het ‘reeds’ en het ‘nog niet’ van de komst van het Koninkrijk is het bidden om het zuiver geschieden van Gods wil (vgl. Dorothy Kerin, 3.4.4) van belang.

<sup>185</sup> Aanvaarding is iets anders dan berusting. Kraan spreekt in navolging van Bernard Martin van een “aanvaarden onder protest”: “Gelovig protest tegen de ziekte kan gepaard gaan met diepe ontspanning der ziel, met beseffen van harmonie en vrede,

zonder het zicht te verliezen op de scheppende en zingevende kracht van resterende vermogens<sup>186</sup>. In dit proces kan de zieke een beroep doen op de onverbreekelijke liefde van de verrezen Christus, die ook in omstandigheden van tegenspoed zijn gemeente nabij is (Rom.8:31-39), ondersteunt met zijn Geest (Fil.1:19) en vervult met het lijden transformerende levenskracht (2 Kor.4:7-11).

Hoewel lijden gerelateerd aan de vergankelijkheid van het bestaan en lijden door vervolging in de Schrift over het algemeen onderscheiden categorieën zijn, die het verschillend antwoord vragen van gebed om herstel resp. geduldige aanvaarding (zie 5.4.4), lijken in Rom. 8 beide categorieën in elkaar over te gaan. Ingeklemd tussen vs.17 en vs.31-39, die betrekking hebben op lijden in de navolging van Christus (zie m.n. vs.35v!), bevindt zich het ‘bredere lijden’ van m.n. vs.18-22<sup>187</sup>. De reactie op niet-weggenomen lijden t.g.v. ziekte en zeer lijkt daarom *in tweede instantie* soms toch samen te kunnen vallen met de reactie op verdrukking en vervolging, nl. het zoeken van steun en kracht in de band met Christus, zoals verwoord aan het eind van Rom. 8 en in andere, op de omstandigheden van geloofslijden betrekking hebbende, ‘troostteksten’.

#### 5.4.3 Lijden met een specifieke bedoeling

In de Heilige Schrift komt incidenteel lijden voor dat -los van begane zonde- door God wordt toegelaten of gezonden met een bepaalde bedoeling. In het Oude Testament is het de figuur van Job, wiens lijden (waaronder ziekte, Job 2:7) geen specifieke oorzaak heeft (2:3), maar dient als beproeving van de echtheid van zijn afhankelijkheid aan Jahweh (1:11v;2:5v)<sup>188</sup>. Wat het Nieuwe Testament betreft noemden wij reeds Paulus’ ‘doorn in het vlees’ (2 Kor.12:7vv), hem gegeven in het licht van zijn buitengewone openbaringen om hem te behoeden tegen zelfverheffing, opdat hij in zijn zwakheid een krachtig getuige van Christus zou blijven (zie 5.3.7.5d). Het lijkt ons in het licht van het geheel van de Schrift principieel onjuist deze en dergelijke specifieke gevallen van lijden te veralgemeniseren tot een pastoraal sjabloon voor de omgang met zieken, zoals in het verleden dikwijls is gebeurd<sup>189</sup> en

---

die als een wonderlijke weldaad van God worden ervaren. (...) Maar de geest zal de ziekte altijd als een vijand mogen en moeten blijven zien” (*Opdat u* 218).

<sup>186</sup> Parmentier sprak over een “creatief lijden”, waarin mensen wegen weten te vinden om in een situatie van blijvende ziekte zinvol te leven (zie 2.8.10).

<sup>187</sup> Vgl. Cranfield: “The *pathēmata* which Paul has in mind here are no doubt, in view of *sumpaschomen* in v. 17, those of Christians, though in vv. 19-22 the range of interest is much wider” (*Romans I* 409).

<sup>188</sup> Voor beproeving van Godswege vergelijk voorts Gen.22:1; Dt.8:2; Richt.2:22; 2 Kron.32:31.

<sup>189</sup> De anglicaanse *Order for the Visitation of the Sick* in het Book of Common Prayer bijvoorbeeld noemt als redenen waarom God ziekte zendt: “to try your patience for the example of others, and that your faith may be found in the day of the

in m.n. orthodox-protestantse kringen nog steeds gebeurt. Niet alle ziekte is een beproeving van Godswege, evenmin is elk ziekbed te beschouwen als een van God gegeven leersituatie met het oog op een bepaald gewenst gedrag<sup>190</sup>. Overigens lijkt het ons evenmin juist als reactie op deze eenzijdige benadering elke mogelijkheid van door God gezonden of toegelaten ‘correctief lijden’ op voorhand uit te sluiten.

#### 5.4.4 Lijden in de navolging van Christus

a) In het bovenstaande is al meermalen het woord ‘lijden’ voorgekomen. Wanneer in het Nieuwe Testament het woord ‘lijden’ gebruikt wordt, gaat het in de eerste plaats bijna altijd om het lijden omwille van het evangelie, hetzij door Christus zelf als de ‘lijdende Knecht’ (zie b.v. Mk.8:31par; Hd.3:18; Hb.5:8; 1 Pt.2:21vv), hetzij door zijn leerlingen in zijn navolging (zie b.v. Hd.9:16; Rom.8:17; 2 Kor.1:5; Fil.1:29; 1 Pt.2:19vv; Op.2:10)<sup>191</sup>. Dit lijden in Christus’ navolging wordt soms specifiek geduid als een delen in zijn lijden *ten gunste van anderen* (zie b.v. 2 Kor.1:5v; Col.1:24). In dat geval wordt het lijden van de Heer in het leven van de leerling zo doorleefd, dat de heilsbetekenis ervan naar anderen toe wordt bemiddeld. We verwijzen naar wat we daarover schreven in 3.7.1f.

Bij het woord ‘lijden’ gaat het in het Nieuwe Testament zelden om lichamelijke ziekte. Kraan wijst erop, dat het Griekse woord voor lijden, *paschein*, dat in het Nieuwe Testament meer dan veertig maal voorkomt, slechts eenmaal bij een zieke gebruikt wordt; “maar dan bij een bloedvloeiende vrouw, die veel ‘geleden’ had van de artsen! (Mark.5:26)”<sup>192</sup>. Hij tekent het verschil tussen het lijden van Christus en zijn navolgers enerzijds en ziekte anderzijds als volgt: “(...) lijden hoort bij de nieuwe wereld, die overal met de oude wereld botst. Ziekte hoort bij de oude wereld, die ondanks de nieuwe wereld, die in haar doorbreekt, nog steeds

---

Lord laudable, glorious and honourable” en “to correct and amend in you whatsoever doth offend the eyes of your heavenly Father” (376).

<sup>190</sup> In het Nieuwe Testament lijkt eerder *genezing* van ziekte dan ziekte zelf een pedagogische functie te hebben en aanleiding te zijn tot verandering of bekering. Vgl. 5.3.7.3.

<sup>191</sup> Het lijden om geloof of roeping wordt ook in het Oude Testament getekend. Te denken valt aan Jes.53 en aan indringende gedeeltes uit de profeet Jeremia (bv. 20:7-18).

<sup>192</sup> *Opdat u* 64. In Mt.17:15 is volgens belangrijke tekstgetuigen eveneens sprake van het verbum *paschein* i.v.m. ziekte, maar daar lijkt het te gaan om het lijden onder de terreur van een kwade geest (Davids, *Suffering* 38).

zichzelf wil continueren” en voegt eraan toe: “Het lijden wordt, als het goed is, met vreugde gedragen. Ziekte niet”<sup>193</sup>.

De verwarring van de categorieën van lijden omwille van het evangelie en van ziekte heeft, zowel in het persoonlijk pastoraat als in kerkelijke documenten, ten onrechte aanleiding gegeven tot het cultiveren van een houding van berusting in of (vroegtijdige) aanvaarding van ziekte, zonder aandacht voor het geloofspad van de genezing.

We noemen als voorbeelden van kerkelijke documenten enerzijds de 16<sup>e</sup>-eeuwse gereformeerde *Ziekentroost* van ds. Cornelis van Hille<sup>194</sup>, waarin aan de hand van allerlei bijbelcitaten het lijden in de navolging van Christus aan de zieke wordt voorgehouden als de weg tot zijn verheerlijking en waarin de zieke wordt opgeroepen tot een houding van geduld, verdraagzaamheid en volharding. Anderzijds noemen we de apostolische brief ‘Het Heilzame Lijden’ (*Salvifici Doloris*) van paus Johannes Paulus II, waarin deze stelt dat het lijden -waartoe hij ook ziekte rekent- door de genade niet uiterlijk veranderd kan worden, maar wel innerlijk (29) en waarin hij de weg tekent van de vereniging van het persoonlijk lijden met het kruislijden van Christus tot heil der wereld (vgl. 3.7.1f). Hierdoor kan volgens de auteur de zegevierende kracht van het lijden ervaarbaar worden en de zieke een innerlijke grootheid bereiken die het lichamelijk functioneren verre overtreft: “Als dit lichaam ernstig ziek en totaal verzwakt is, als de mens bijna niet meer in staat is om te leven en te handelen, komt zijn *innerlijke rijpheid en geestelijke grootheid* meer te voorschijn, en dit betekent een ontroerende les voor de mensen die goed gezond zijn”<sup>195</sup>.

In tegenstelling tot de gegeven voorbeelden willen we in geval van ziekte een primaire houding onderstrepen van gelovig verzet en gebed om herstel. In situaties van *verdrukking* past het antwoord van (gebed om) geduld en volharding (vgl. Jac.5:7 en 13<sup>196</sup>), in omstandigheden van *ziekte* het primaire

---

<sup>193</sup> *Opdat u* 64v. Vgl. Davids, *Suffering* 43v, die spreekt over “the need to meet illness with prayer” en “to meet persecution with endurance.”

<sup>194</sup> De *Ziekentroost* heeft nooit een kerkelijke sanctionering ontvangen, maar is eeuwenlang afgedrukt (geweest) achter in kerkelijke psalmboeken en heeft als zodanig een min of meer officiële functie vervuld en een niet onbelangrijke invloed uitgeoefend. Pas in 1967/1968 (synode van Amsterdam) is hij uit het gereformeerde kerkboek verdwenen.

<sup>195</sup> 28. Ook in latere jaren klinkt hetzelfde geluid. In zijn *Boodschap voor de elfde Wereldziekendag* (11 februari 2003, Washington D.C.) spreekt Johannes Paulus II over de omvorming van wonden en ziekten “tot ervaringen van genade en leven” en roept hij de zieken op hun lijden te verenigen met dat van de gekruisigde Christus. Hier treffen we de geestelijke achtergrond aan van de volharding, waarmee Johannes Paulus II zelf de laatste jaren van zijn pontificaat ondanks ernstig lichamelijk disfunctioneren zijn taak bleef uitoefenen.

<sup>196</sup> Het verbum *kakopatheoo*, dat vs.13 via het *kakopathia* van vs.10 verbindt met de perikoop vs.7-11, is aanduiding voor allerlei beproevingen en kwellingen, o.a. voor lijden omwille van het evangelie (2 Tim.2:9; 4:5). “The prayer believers are to offer

antwoord van gebed om genezing (vgl. Jac.5:14). Voor een houding van berusting in de context van ziekte en zeer is in het evangelie weinig plaats<sup>197</sup>. Het ‘opnemen van zijn kruis’ (Mk.8:34par) heeft vóór alles betrekking op lijden in de navolging van Christus.

b) Mede vanwege zijn verbondenheid met de missionaire prediking, welke de tegenstand van de ‘oude wereld’ oproept, komt in het Nieuwe Testament het verrichten van wonderen meer dan eens voor in de context van vervolging en verdrukking. In het leven van Jezus, m.n. in de weergave daarvan bij Johannes, zien we dit patroon al optreden (zie bv. Jh.5:16vv [na de genezing van een verlamde] en Jh.11:45-53 [na de opwekking van Lazarus]). Latourelle spreekt in dit verband van “l’ombre de la croix (...) toujours inséparable du miracle” (298). In het handelen van Jezus’ leerlingen herhaalt het patroon zich. Op de genezing van een verlamde door Petrus en Johannes in Hd.4 volgt een verhoor door de Joodse autoriteiten, tijdelijke gevangenschap en het verbod om te prediken<sup>198</sup>. Zeer duidelijk blijkt de combinatie van genezing en verdrukking in het leven van Stefanus (vgl. Hd.6:8 met wat daarna volgt, uitlopend op zijn steniging in 7:57-60). Ook de “tekenen van een apostel”, die Paulus deed “door tekenen, wonderen en krachten” (2 Kor.12:12), verrichtte hij -tegen het te Korinthe gepropageerde ideaalbeeld van een apostel in<sup>199</sup>- “met alle volharding”, hetgeen in de context van de tweede Korinthebrief duidt op verdrukking omwille van het evangelie (vgl. 11:23-29). Barrett merkt bij 2 Kor.12:12 op: “Miracles were no contradiction of the *theologia crucis* he [Paulus] proclaimed and practised, since they were performed not in a context of triumphant success and prosperity, but in the midst of the distress and vilification he was obliged to endure” (2 *Corinthians* 321). Schreiber spreekt in dit verband over het zichtbaar worden van de paradox van “absoluter Schwachheit Christi am Kreuz und stärkster göttlicher Kraft in der Überwindung des Todes” (282).

---

in such circumstances is not necessarily for deliverance from the trial, but for the strength to endure it faithfully” (Moo 175).

<sup>197</sup> Vgl. Kelsey 90: “The ‘Christian’ attitude that glories in sickness is completely alien to that of Jesus of Nazareth; it is aligned on the side of what he was fighting against.”

<sup>198</sup> De gemeenschap rond Petrus en Johannes interpreteert deze tegenkantsing als verzet tegen God en zijn Messias, zoals voorzegt in Psalm 2:1v, en past de woorden van de psalm toe op het lijden van Jezus, waarmee het lijden van zijn navolgers direct verbonden is (Hd.4:25-28).

<sup>199</sup> Paulus overtroeft zijn tegenstanders, die zichzelf wonderdoende ‘superapostelen’ achten en hem vanwege “zwakheid” (2 Kor.10:10) in diskrediet brengen, door de waarde van zijn zwakheid ‘om te coderen’: in Paulus’ zwakheid omwille van het evangelie verricht God zelf (*kateirgasthè*: passivum divinum) de tekenen van een apostel (vgl. Alkier 240vv).

In de genezingsbediening van Jezus' leerlingen staat het deelhebben aan de kracht van Christus' opstanding niet los van de gemeenschap aan zijn lijden (vgl. Fil. 3:10).

Hoewel vervolging en verdrukking in de kerk in het Westen grotendeels verdwenen zijn, is het goed deze oercontext van de dienst der genezing in het oog te houden. Niet de glamour en glitter van een 'optreden' als 'genezer' vormen van deze dienst de oorspronkelijke achtergrond, maar een kader van druk en vervolging<sup>200</sup>.

## 5.5 Genezing: plaats en taak van de gemeenschap

### 5.5.1 Inleiding

In hoofdstuk 2 spraken enkele pastoraal-theologen over genezing als aangelegenheid van de gemeenschap. Maddocks b.v. vroeg aandacht voor de gemeenschappelijke ("corporate") dimensie van genezing, Kraan en Parmentier situeerden de dienst der genezing binnen de geloofsgemeenschap. In hoofdstuk 3 ontdekten we, hoe Dorothy Kerin een geloofsgemeenschap om zich heen verzamelde, niet alleen een brede kring van sympathisanten die haar werk met gebed ondersteunden, maar ook een kern van directe medewerkers die vanuit hun betrokkenheid op Christus met haar samenwerkten in haar genezingsbediening. In hoofdstuk 4 zagen we hoe deze wijze van werken zich voortzet in het huidige Burrswood, waar de brede kring van de 'Fellowship of the International Friends' het genezend werk ondersteunt van de samenwerkende geloofsgemeenschap in het ziekenhuis zelf. Dat genezing plaatsvindt binnen en voortkomt uit de (geloofs)gemeenschap -en dus geen kwestie is van een individuele bediening-, vindt zijn wortels in het bijbelse spreken zelf. We bezien hieronder eerst de relatie tussen genezing en de *plaats* van de gemeenschap, kijken dan naar het collectieve aspect van in haar midden gebruikte *werkwijzen*, om vervolgens stil te staan bij de *taak* van de geloofsgemeenschap m.b.t. genezing

### 5.5.2 Genezing en de plaats van de gemeenschap

Over gezondheid en genezing wordt in de Heilige Schrift veelal in collectieve termen gesproken. Zowel het in de thora beloofde vrijwaren tegen ziekte en zeer (als gevolg van het onderhouden van het verbond met

---

<sup>200</sup> Vgl. Richards: "Since most (...) of those with a healing ministry in the New Testament were martyred, and the greatest healing event of all was a death from which we have derived the word 'excruating', we can hardly ignore the fact that if healing is on the surface then suffering is not far below it" (*Suffering and Gospel* 1).

Jahweh, 5.2.7) als de bij de profeten klinkende belofte van toekomstige genezing (als expressie van een nieuw verbond van God met zijn volk, 5.2.8) zijn zaken, die Israël als verbondscollectief betreffen<sup>201</sup>. Het hoeft dan ook niet te verwonderen, dat in de genezingsverhalen van m.n. het Nieuwe Testament, waar de (initiële) vervulling van de profetische beloften wordt getekend, genezing veelvuldig een gemeenschappelijke ‘kleur’ heeft: zij is geen solistische aangelegenheid, maar een zaak van de (geloofs-) gemeenschap als geheel.

Op verschillende sociale niveaus krijgt dit communale aspect van genezing in het Nieuwe Testament vorm.

#### 5.5.2.1 Macro-niveau

Op macro-niveau constateren we, hoe genezing (als zichtbare pendant van het gepredikte evangelie) aanvankelijk wordt beperkt tot het collectief van het *bondsvolk* Israël (Mt.10:5-8). Genezing binnen de kring van de ‘heidenen’ geldt in dit stadium als uitzondering (Mk.7:24-30par). Overeenkomstig het ‘zendingsschema’ van Hd.1:8 worden na de uitstorting van de beloofde verbondsgave<sup>202</sup> van de Heilige Geest over de Joden (Hd.2) de eerste wondertekenen verricht binnen de joodse gemeenschap (Hd.3:1-10; 5:12-16; 6:8). Vandaar waaieren de wondertekenen uit naar de gemeenschap van de als semi-joods beschouwde Samaritanen, waar Filippus wonderen verricht (Hd.8:5-8) en waar de gave van de Geest eveneens ontvangen wordt (Hd.8:14-17). Via dit ‘tussenstadium’ bereiken de christelijke wonder-tekenen, na uitstorting van de Geest over de heidenen (Hd.10:44-47), uiteindelijk ook de kring van de niet-Joden (Hd.14:3,8-10), zodat het heil van het Koninkrijk zichtbaar wordt “tot het uiterste der aarde”.

---

<sup>201</sup> Omgekeerd kan ook de toepassing van ziekte t.g.v. overtreding van het verbond een collectief gebeuren zijn. Een pijnlijk voorbeeld is 2 Sam.24:15, waar Davids initiatief tot het houden van een volkstelling de pest over heel het volk brengt, daar het volk in zijn koning begrepen is (vgl. vs.17).

<sup>202</sup> Zie Jer.31:31vv en Ez.36:26v; over de relatie tussen nieuw verbond en genezing zie 5.3.2.



*Illustratie: het dochttertje van de Syrofenicische (Mk.7:24-30, vgl. Mt.15:21-28)*

De bevrijding die verhaald wordt in Mk.7:24-30, vindt plaats in het gebied van Tyrus ten noordwesten van Israël, onrein gebied (vgl. de voorafgaande perikoop, waarin Jezus onreine spijzen rein verklaart, 7:1-23). Markus noemt de vrouw die tot Jezus komt “een Griekse, een Syrofenicische van geboorte” (vs.26), daarmee iemand aanduidend die geboren is in dit heidense kustgebied<sup>203</sup> en die behoort tot de Hellenistische burgerklasse, “a Gentile by birth and culture” (Lane 260). Mattheüs spreekt archaïsch over “een Kananese vrouw” (vs.22), waarmee hij haar afkomst uit een oorspronkelijk afgodisch gebied (Kanaän, vgl. Dt.7:1v) benadrukt.

De vrouw zoekt Jezus’ hulp voor haar dochttertje, dat “een onreine geest heeft” (vs.25). Over de aard van de ziekteverschijnselen van het meisje geeft de evangelist geen verdere informatie. Alleen de oorzaak, demonische invloed (vs.27), en de bevrijding daarvan (vs.29v) worden vermeld.

Jezus antwoordt (vs.27), dat de kinderen (=het verbondsvolk Israël<sup>204</sup>) in Gods heilsplan voorgaan en dat het brood (=messiaanse heil?<sup>205</sup>) van de kinderen niet moet worden genomen om het de honden (joodse aanduiding voor de heidenvolkeren, m.n. vanwege hun in joodse ogen onreine levenswandel) voor te werpen. Letterlijk is er sprake van *kunaria*, ‘hondjes’, d.w.z. gedomesticeerde honden (BDAG, s.v.), maar dat doet aan de negatieve lading van het woord niets af: “[T]he suggestion that the Greek term *kynaria*, a diminutive, is an affectionate reference to dogs as pets (...) falls foul of the lack of any such idea in Judaism, or of a known diminutive form to express it in Aramaic. So Jesus is expressing the contemptuous Jewish attitude to Gentiles in order to explain why her request does not fit into his mission to Israel.”<sup>206</sup> Jezus’ terughoudende antwoord is in zekere zin te begrijpen: het verzoek van de vrouw lijkt geheel los te staan van zijn roeping het Koninkrijk te prediken onder de Joden en Israël op te roepen tot bekering (Hooker 182).

Hoewel het de vraag is, in hoeverre de Hellenistische vrouw de diepere theologische betekenis van Jezus’ afwerende woorden kan hebben begrepen, is de restrictie in de gebruikte beeldspraak voor haar duidelijk. De vrouw laat zich door Jezus’ harde woord echter niet uit het veld slaan. Strijdbaarheid en schrandereheid klinken door in haar antwoord, dat ook de honden onder de tafel (gelijktijdig met de kinderen!, Lane 263) van de kruimels der kinderen eten: zij aanvaardt Jezus’ standpunt, maar meent als

---

<sup>203</sup> Hetzelfde gebied, waar Elia de zoon van de weduwe van Sarefat opwekte (1 Kon.17:8vv).

<sup>204</sup> Zie Ex.4:22; Dt.14:1; 32:6; Jes.1:2; Jer.31:9; Hos.11:1; Rom.9:4.

<sup>205</sup> Vgl. Lk.14:15; Mk.6:35-44par; 8:1-10par.

<sup>206</sup> France, *Matthew* 249. Gundry acht een verkleinwoord wel mogelijk en betreft de “hondjes” op heidense *kinderen*, die door de dochter van de vrouw worden gerepresenteerd (373, 375).

heidense vrouw desalniettemin op bescheiden schaal te mogen delen in het aan Israël geschonken heil<sup>207</sup>.

Uit het antwoord van de vrouw blijkt, hoezeer zij tegen de omstandigheden in haar redding van Jezus blijft verwachten. Warrington ziet een scherp verschil tussen de joodse, manlijke Farizeeën in de voorafgaande perikoop, die God eren met hun lippen (Mk.7:6vpar) en het volhardend geloof, dat deze heidense vrouw tentoonspreidt (85; vgl. Moloney 147). Op haar antwoord bevrijdt Jezus haar dochter van de boze geest.

In het licht van onze reflectie op de plaats van de verbondsgemeenschap i.v.m. genezing kan het volgende worden opgemerkt:

a) De Syrofenicische grijpt met haar aanhoudend verzoek welbeschouwd vooruit op de juiste volgorde van Gods heil ("eerst de Jood, en [dan] ook de Griek", Rom.1:16; 2:9v; vgl. Hd.3:26; 13:46). De inwilliging van haar verzoek heeft het karakter van een 'Vorweggabe' van het joodse heil aan de gemeenschap van de heidenen. Bij wijze van uitzondering deelt zij vroegtijdig in de zegeningen van Israëls nieuwe verbond, waartoe ook genezing behoort (zie 5.3.2).

b) Evenals in andere genezingsverhalen komt ook hier de belangrijke plaats van het geloof in het tot stand komen van genezing c.q. bevrijding naar voren. Op het volhardende woord van de vrouw (vs.28v), waaruit haar geloof spreekt (vgl. expliciet in Mt.15:28), vindt de bevrijding van haar dochter plaats. Het vertrouwen, als ontvankelijkheid voor datgene wat (God in) Jezus geven kan, bevestigt van de zijde van de mens de verbondsrelatie van God met zijn volk en geeft toegang tot de zegeningen van dat verbond (vgl. 5.3.7.3B), in dit geval ook aan een heidense vrouw.

#### 5.5.2.2 Meso-niveau

a) Op meso-niveau zien we hoe genezingen van huidziekten, bloedaandoeningen, zintuigelijke- en bewegingsstoornissen niet alleen de ziekte als zodanig opheffen, maar binnen de *maatschappelijke leefgemeenschap* tevens het sociaal isolement en de sociale ongelijkheid die daarmee gepaard gingen.

Met de genezing van melaatsen (Mk.1:40-45par; Lk.17:11-19) brengt Jezus mensen terug uit de status van onreine paria (Lv.13:45v) tot de status van volwaardig lid van de leefgemeenschap. In het geval van de bloedvloeiende vrouw (Mk.5:25-34par) betekent haar genezing het einde van haar kwaal,

---

<sup>207</sup> Het bescheiden karakter van de door haar verlangde positie wordt nog duidelijker in het licht van Witheringtons opmerking, dat er geen materiaal voorhanden is dat aantoont dat Joden bereid waren hun honden te voeren: "Thus the woman here would seem to be asking for pure grace" (*Mark* 232).

maar ook van een jarenlange ceremoniële en sociale onreinheid (vgl. Lev.15:25vv); i.v.m. haar genezing stelt John (10) generaliserend: “We are shown Jesus overturning the menstrual taboo which subjugated and oppressed women.” De genezing van blinden, doven en lammen schept de mogelijkheid een afhankelijk functioneren aan de rand van de gemeenschap om te zetten in een zelfstandig functioneren in het midden daarvan.

Meer in zijn algemeenheid kan gesteld worden, dat juist diegenen, die naar de regels van de joodse orthodoxie buiten de gevestigde maatschappelijke orde vallen, in Jezus’ genezend handelen worden betrokken en aldus ook sociaal gerehabiliteerd: “He healed persons who were off-limits by the standards of Jewish piety, by reason of their occupation (...), their race (...), their place of residence (...), or their ritual condition (...)” (Kee 78v).

*Illustratie: de verlamde bij de Schone Poort (Hd.3:1-10)*

De genezing van de verlamde in Hd.3 (zie 5.3.7.1) brengt ook een verandering in diens sociale functioneren te weeg. Na zijn genezing kan hij met Petrus en Johannes eindelijk de tempel binnengaan (3:8), waartoe hij vanaf zijn geboorte uit eigen beweging niet had kunnen komen en in welks eredienst hij als verlamde niet volledig had kunnen participeren<sup>208</sup>. De tempelpoort, waarvoor hij dagelijks was neergezet (Hd.3:2) en die voor hem naast plaats van mededogen tegelijk een barrière had betekend, wordt nu een ingang tot het volle leven ook binnen de geloofs-gemeenschap<sup>209</sup>.

b) Op meso-niveau zien we voorts, hoe omgekeerd van het genezingswonder een appèl kan uitgaan op de sociale gemeenschap, waarbinnen het wonder plaats vond. Het wonder kan dan leiden óf tot geloof en behoud van de gemeenschap óf tot ongeloof en aanzegging van het oordeel (Mt.11:20-24par; Jh.9:39v; vgl. 5.3.7.3A). Lambourne spreekt in dit verband over genezingen als “*public signs*” en schrijft: “The response demanded of God’s people when he appears [nl. in het als theofanie beschouwde genezingswonder] is that they should repent and enter into the promises of the covenant” (42).

c) Overigens krijgt de gemeenschap niet altijd de vrijheid te reageren op een genezing, daar Jezus soms de uitkomst voor de omstanders verborgen wil houden (zie Mk.1:44par; 5:43par; 7:36; 8:26). Deze terughoudendheid van

---

<sup>208</sup> Witherington, *Acts* 173v, die o.a. verwijst naar Lev.21:17-20 en naar *m. Shab.* 6:8.

<sup>209</sup> Als de betreffende poort de Nicanorpoort is, dan gaf deze mogelijk vanuit de zgn. voorhof der heidenen toegang tot de hoger gelegen voorhoven en het tempelhuis, waar de eredienst plaatsvond (vgl. Witherington *Acts* 174).

de kant van Jezus wordt in verband gebracht met het m.n. bij Markus voorkomende thema van Jezus' messiaanse 'zelfverberging'<sup>210</sup>.

### 5.5.2.3 *Micro-niveau*

Op micro-niveau tenslotte wordt de zieke getekend als behorend tot het verband van zijn of haar *directe omgeving*. Wanneer genezing voor de zieke een (hernieuwde) mogelijkheid opent zelf de kost te verdienen, wordt met zijn herstel zowel hijzelf als zijn omgeving verlost van de nodige sociale ontberingen en onzekerheid<sup>211</sup>.

Genezing kan plaatsvinden niet alleen op het geloof van de zieke, maar ook op het geloof van diens directe omgeving, die in dat geval plaatsvervangend voor de zieke een beroep op Christus doet (Mk.2:1-12par; 5:22-24,35-43par; 9:14-29par [binnen Israël]; Mk.7:24-30par; Mt.8:5-13/Lk.7:1-10; Jh.4:46-54 [buiten Israël]).

#### *Illustratie: de genezing van een verlamde (Mk.2:1-12)*

De kleine kring om de verlamde heen bestaat in het betreffende genezingsverhaal uit vier niet nader geïdentificeerde mannen, die hem op zijn draagbed tot Jezus proberen te brengen, maar daarin niet slagen vanwege de vele toehoorders. Hun buitengewone solidariteit<sup>212</sup> met de zieke brengt hen ertoe te trachten langs onconventionele weg het contact met Jezus tot stand te brengen. Zij tillen de verlamde op het (platte) dak van het huis waar Jezus predikt, verwijderen boven de plek waar Jezus

---

<sup>210</sup> Veelal in navolging van W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, 1901, aangeduid als het 'Messiasgeheim'. Het thema wordt niet alleen zichtbaar bij de opdracht te zwijgen na genezingen, maar ook wanneer demonen wordt geboden te zwijgen over Jezus' identiteit (Mk.1:24v; 1:34; 3:11v), wanneer van de leerlingen eenzelfde geheimhouding wordt gevraagd (8:30; 9:9) en wanneer Jezus zich bewust uit de openbaarheid terugtrekt (1:45; 6:32; 7:24; 9:30). Deze terughoudendheid m.b.t. Jezus' identiteit lijkt te zijn ingegeven door zijn opdracht als messiaanse Knecht te lijden en te sterven (vgl. Mt.12:15-21; Mk.8:30vpar; 9:30v) i.p.v. vroegtijdig als Verlosser bejubeld te worden. Pas na zijn lijden en opstanding komt er toestemming Jezus' identiteit te proclameren (Mk.9:9par). Hoewel de theorie van het Messiasgeheim intussen vaak is gerelativeerd en bestreden, vormt zij nog steeds een belangrijk verklaringsmodel voor de bij Markus gesignaleerde terughouding. Vgl. voorts Gniska, *Theologie* 156vv, Hooker 66vv en France *Mark* 330v.

<sup>211</sup> Kelsey 71. In de opwekking van de enige zoon van een weduwe bijvoorbeeld (Lk.7:11-17, vgl. 1 Kon.17:7-24) speelt dit facet van de bestaanszekerheid impliciet een belangrijke rol. Theißen wijst erop, dat in de lagere sociale klassen ziekte die tot werkloosheid leidde directe economische gevolgen had (*Wundergeschichten* 249).

<sup>212</sup> Terecht schrijft Moloney (61): "The unnamed people (...) have gone to extraordinary length to make him [the man] present to Jesus."

zich bevindt een gedeelte van de dakbedekking en laten de gehandicapte op diens draagbed neer, in het vertrouwen<sup>213</sup> dat Jezus hem zal genezen. Op het geloof van de mannen (vs.5<sup>214</sup>) schenkt Jezus de verlamde eerst vergeving van zonden<sup>215</sup>, hetgeen bij enige schriftgeleerden innerlijk verzet oproept<sup>216</sup>. Ten teken dat Hij daadwerkelijk de hemelse volmacht heeft op aarde zonden te vergeven volgt op Jezus' woord een voor allen zichtbare, de toegezegde vergeving bekrachtigende, lichamelijke genezing.

#### 5.5.2.4 Aandacht voor het individu

Na uiteenzetting van het bovenstaande dient tegelijk te worden opgemerkt, dat bij alle collectieve connotaties het *individu* in het Nieuwe Testament meer naar voren lijkt te treden: "The corporate aspects of God's work are less overt in the New Testament than in the Old" (Lambourne 103). Meer dan in het Oude Testament gaat het om het behoud van ieder mens (Jh.3:16; Hd.2:38; vgl. Gal.2:20), rust op iedere gelovige persoonlijk de Geest (vgl. Rom.8:9) en is ieder voor God persoonlijk verantwoordelijk (Rom.2:9vv; 2 Kor.5:10). In de nieuwtestamentische genezingsverhalen valt de aandacht op, waarmee Jezus de zieke mens als individu omringt (duidelijke voorbeelden in Mk.7:32-35; 8:22-25; Jh.5:6,14; 9:1,6v,35)<sup>217</sup>.

<sup>213</sup> "Die Tat der Träger ist wortlose Bitte und Vertrauensäußerung" (Pesch, *Markusevangelium I* 155).

<sup>214</sup> Het is mogelijk, dat in "hun geloof ziende" het geloof van de zieke zelf is ingesloten (Cranfield, *Mark* 97; Hooker 85), maar meer voor de hand ligt dat de woorden betrekking hebben op het geloofsvertrouwen van de vrienden: "[I]t is their action, not any indication of his own attitude (...) which Jesus sees" (France, *Mark* 124; vgl. Gundry 112).

<sup>215</sup> Hoewel er in de Schrift dikwijls een verband wordt gelegd tussen ziekte en zonde (vgl. 5.4.1), is dit niet Jezus' normale reactie op een verzoek om (lichamelijke) genezing (vgl. Pesch, *Markusevangelium I*, 156; France, *Mark* 125). Neemt Hij bij de zieke een (al dan niet op realiteit berustende) relatie waar tussen diens ziekte en begane zonden? In ieder geval wordt de klacht bij de wortel aangepakt (Hooker 83v, 86).

<sup>216</sup> Het vergeven van zonden is een privilege dat in de Joodse bijbel (en in de Joodse literatuur: Hooker 88) alleen aan God voorbehouden is (vgl. het -waarschijnlijke- passivum divinum *aphientai*, vs 5). "According to Jewish belief, not even the Messiah is going to forgive sins" (Gundry 113; vgl. Strack-Billerbeck I 495).

<sup>217</sup> Het verschil met het O.T. is relatief. De persoonlijke aandacht rond ziekte en genezing is in het O.T. niet afwezig, zie b.v. 2 Kon.4:32vv. Ook de persoonlijke verantwoordelijkheid is het O.T. niet onbekend, zie Ez.18 (Dumbrell [166] schrijft dat in de periode van de ballingschap het individuele meer naar voren treedt vanwege het wegvallen van nationale en collectieve noties). Zie verder het 'ik' van de psalmen. Vriezen (419) spreekt in navolging van H. Wheeler Robinson over het

### 5.5.3 Werkwijzen ter genezing en de gemeenschap

Werkwijzen die in de pastorale literatuur direct (handoplegging, zalving) of minder direct (doop, heilig avondmaal, biecht) met genezing in verband werden gebracht (zie hoofdstuk 2), functioneren in het bijbels getuigenis binnen de gemeenschap van de gelovigen.

In de eerste plaats geldt dat voor de handoplegging en de zalving met olie, die in het Nieuwe Testament naast elkaar hun plaats hebben in het genezend handelen van Jezus en zijn leerlingen, maar die ook reeds in het Oude Testament (zij het met verschillende intentie) naast elkaar voorkomen<sup>218</sup>.

a) De *handoplegging* tot genezing (Mk.5:23par, 6:5; 7:32; 8:23vv; 16:18; Lk.4:40; 13:13; Hd.5:12; 9:12,17; 14:3; 19:11; 28:8) is tegen de achtergrond van het Oude Testament een handeling met collectieve ondertonen.

De handoplegging kan in het Oude Testament plaatsvervangend de gezindheid van een *groep* of van de *volksgemeenschap* overdragen, hetzij op een offerdier, hetzij op een individu (een te stenigen zondaar), hetzij op een groep individuen (te wijden Levieten), al dan niet via het intermediair van de oudsten of de hogepriester (Ex.29:10; Lev.4:13vv; 8:14; 16:21v; 24:14; Num.8:10,12). Het Hebreeuwse verbum voor ‘opleggen’ is hier *samak* (laten steunen, leunen), dat een zekere druk of kracht bij de overdracht tot uitdrukking brengt (Headley 6).

Omgekeerd kan in het Oude Testament de handoplegging de kracht en zegen van Jahweh overdragen op de gemeenschap via de handen van een bemiddelaar (Ex.17:11vv; Lev.9:22v; Num.6:22,27, vgl. Mk.10:16; Lk.24:50). Het Hebreeuwse verbum voor ‘opleggen’ is bij deze vorm van overdracht *sīm* (leggen) of *šīt* (plaatsen) (Headley 6). De nieuwtestamentische handoplegging *tot genezing*, die niet voorkomt in het Oude Testament of bij joodse genezingen, sluit inhoudelijk bij deze overdracht van kracht of zegen aan (Elderenbosch 19, 32v).

Het genoemde collectieve aspect neemt niet weg, dat het Oude Testament ook de meer *individuele* overdracht van gezindheid of zegen van persoon op persoon of dier kent (Gen.48:14vv; Lev.3:2; 4:4; Num.27:18vv; Dt.34:9).

De nieuwtestamentische handoplegging tot genezing functioneert meestal in een één-op-één verhouding (vgl. 5.5.2.4). Zij kan tegen de oudtestamentische achtergrond worden gezien als de (individuele) overdracht van goddelijke kracht, mits de collectieve context niet uit het oog verdwijnt: ook het individu (in zekere zin ook Christus, die de messiaanse gemeente representeert<sup>219</sup>) blijft in zijn genezingsbediening deel uitmaken van de

---

volk Israël als een *corporate personality*, dat als zodanig én als eenheid én als veelheid kan worden gezien. Vgl. ook Brinkman 83.

<sup>218</sup> Zie b.v. Ex.29:7 naast 29:10 en Lev.8:10vv naast Lev.10:14.

<sup>219</sup> Vgl. Lambourne 45-52. Vgl. ook Latourelle 298: “Jésus n’est pas un simple charismatique, opérant pour son compte et pour son temps. (...) Ses miracles sont les signes de la communauté de salut.”

helende gemeenschap: “The minister’s hands are the hands of the whole Church. (...) when the minister lays his hands upon the head of a sick person, it is as if the hands of all the congregation are with his hands, focusing their love and prayers for the one in need” (Wilson, *Church* 35).

b) De *zalving* tot genezing (Mk.6:13; Jac.5:14) is eveneens tegen de achtergrond van het Oude Testament een handeling met een collectief aspect.

Enerzijds is zalving in het Oude Testament de handeling waarmee Mozes voor de eredienst van de geloofsgemeenschap voorwerpen en personen (priesters) heiligt (‘apart zet’; zie bv. Ex.28:41; 29:29,36; 30:26-30 en Lev.8:10vv,30), zodat ze zijn toegewijd aan de HEER (Lev.10:7).

Anderzijds is zij de handeling waarmee de gemeenschap in Gods naam haar koningen aanstelt (2 Sam.2:4; 5:3; 19:10; 2 Kon.11:12; 23:30; 1 Kron.29:22) en een priester wijdt (1 Kron.29:22). Deze zalving kan ook plaats vinden door een individuele bemiddelaar van Godswegen<sup>220</sup>. Als gevolg van de zalving worden de aangestelde ambtsdragers voor hun taakuitoefening toegerust met de Geest des HEREN (1 Sam.10:1,9-13; 16:13; Jes.61:1).

In het licht van het bovenstaande kan de nieuwtestamentische zalving tot genezing beschouwd worden als een teken van heiliging (wijding) en van overdracht en werking van de Heilige Geest. Zij komt voort uit het midden van de -onder het nieuwe verbond zélf met de Geest gezalfde (2 Kor.1:21v)-gemeenschap (vgl. Kelsey 124). De zalving tot genezing vindt plaats vanuit de geloofsgemeenschap door de dienst van haar representanten (Jac.5:14), terwijl de gemeenschap zelf de weg tot genezing vrijmaakt door onderling haar zonden te belijden (Jac.5:16). De zalving geschiedt niet slechts ten gunste van de zieke, maar evenzeer ten behoeve van de gemeenschap als geheel, opdat door de genezende werking, die van de zalving uitgaat, de zieke met hernieuwde toewijding zijn of haar plaats in de geloofsgemeenschap zal kunnen innemen.

In de tweede plaats hebben de kerkelijke handelingen van doop, avondmaal en biecht, die in hoofdstuk 2 met genezing in verband gebracht werden, hun plaats binnen de geloofsgemeenschap.

c) De *doop*, die de vereniging met Christus’ dood en opstanding be-tekent en de overgang van het oude naar het nieuwe leven in gemeenschap met Hem (Rom.6:3vv), lijft de dopeling niet alleen in Christus in, maar ook in de gemeente als zijn lichaam (1 Kor.12:13).

---

<sup>220</sup> Samuël (1 Sam.9:15; 10:1; 16:3,12v), Sadok de priester en Natan de profeet (1 Kon.1:34,39,45), Elia (1 Kon.19:15v; Elia heeft de betreffende opdrachten overigens nooit uitgevoerd) of een jonge profeet (2 Kon.9:1-6).

d) Het *avondmaal*, dat de verzoening tussen God en mensen bezegelt en deel geeft aan de weldaden van het nieuwe verbond in Christus' bloed (Lk.22:20), is per definitie een gemeenschapsmaal: "Omdat het één brood is, zijn wij, hoevelen ook, één lichaam" (1 Kor.10:17).

e) Ook de *schuldbelijdenis* of *biecht* wordt in verband met genezing in de Schrift aangeduid als een gemeenschappelijke aangelegenheid: "Belijdt elkander uw zonden<sup>221</sup> en bidt voor elkander, opdat gij genezing ontvangt" (Jac.5:16).

Behalve de bovengenoemde werkwijzen functioneren tenslotte ook individuele *Geestesgaven* of charismata, die op genezing gericht (kunnen) zijn (geloof, gaven van genezingen, werkingen van krachten, 1 Kor.12:9v,28vv; 13:2b) binnen het geheel van de geloofsgemeenschap. In de gemeente als het lichaam van Christus worden zij gebruikt tot welzijn van allen (1 Kor.12:7).

Het in bovenstaande paragrafen getekende communale aspect van genezing heeft consequenties voor de dienst der genezing. Evenals de toepassing van doop, avondmaal en schuldbelijdenis is de voorbede voor en de bediening van handoplegging en zalving aan een zieke geen zaak van pastor (of oudste of charismatisch begaafd gemeentelid) en zieke alleen, waarbij de bedienaar als privé-intermediair van Godswege naar de zieke toe handelt, maar een aangelegenheid van de gehele gemeente, die als geloofsgemeenschap om de zieke heenstaat, zich in het genezend handelen laat representeren en zich vervolgens door het werken van God aan de zieke laat gezeggen. In het volgende hoofdstuk komen we hierop terug.

#### 5.5.4 Genezing en de taak van de gemeente

Dat we de dienst der genezing een zaak achten van de geloofsgemeenschap als geheel, impliceert dat we in het heden een genezingstaak zien weggelegd voor de gemeente en deze taak niet beperkt willen zien tot Jezus' apostelen of de geloofsgemeenschap in bijbelse tijden. Er bestaat een lijn van continuïteit tussen het genezend handelen van Jezus en dat van zijn

---

<sup>221</sup> Op grond van andere plaatsen die handelen over schuldbelijdenis in de Schrift en in de vroeg-joodse en vroeg-christelijke literatuur schrijft Davids: "James (...) is speaking of confession in the community meetings (although he certainly does not exclude more detailed and private confession to another person), to one another" (*James* 196). De tekst komt dus dicht bij de buurt van een collectieve schuldbelijdenis aan het begin van een kerkdienst of eucharistieviering dan van een private biecht die slechts indirect is ingebed in het leven van gemeente of parochie.



volgelingen. Deze continuïteit wordt enerzijds ingegeven door de opdracht tot genezing welke de Heer, die zelf geneest, aan zijn leerlingen geeft en anderzijds door de gave van de Heilige Geest, die zowel Jezus als zijn leerlingen in staat stelt hun genezend werk te verrichten<sup>222</sup>.

Tijdens zijn aardse bediening weet Jezus Zich op bijzondere wijze toegerust met de Geest (Mk.1:10vpar; vgl. Jes.11:2; 42:1) om zijn messiaanse werk te doen en tekens van het Koninkrijk op te richten (Lk.4:18v; Mt.12:28; Hd.10:38). In het oprichten van deze tekens laat Hij zijn leerlingen delen (Mt.10:7v; Mk.3:14v; 6:12; Lk.9:1v; 10:9<sup>223</sup>; vgl. Thomasev.14). Hij geeft hun -vooruitgrijpend op hun 'doop met de Geest' (Hd.1:5)?- macht en gezag (Mt.10:1; Mk.6:7; Lk.9:1, vgl. 10:19) en zendt hen uit om de nabijheid van het Koninkrijk te prediken en te genezen als gevolmachtigd vertegenwoordigers in zijn plaats (Mt.10:40; Lk.10:16). Na zijn opstanding zet de Heer zijn genezend werk door zijn leerlingen voort (vgl. Jh.14:12vv) en ondersteunt Hij hun missionaire getuigenis met genezingen en wonderen (Hd.4:10vv,29v; vgl. 14:3). Door de Geest worden Jezus' volgelingen nu in staat gesteld genezingen te verrichten (Hd.6:8,5; Gal.3:5<sup>224</sup>) en aan het heil van het Koninkrijk gestalte te geven. In de gemeente bewerkt de Geest de heelwording van het bestaan door de schenking van zijn "gaven van genezingen" en "werkingen van krachten" (1 Kor.12:9v,28vv). Deze genezende gaven en werkingen blijven van kracht totdat (bij de parousie) "het volmaakte komt" (1 Kor.13:10).

Dat de gemeente in navolging van Jezus in het heden een taak zou hebben in de dienst der genezing, wordt niet door iedereen gedeeld. De Brit Keith Warrington bijvoorbeeld, zelf opgegroeid in de context van een pinkster-gemeente, neemt in dit opzicht een afstandelijke houding in.

In zijn *Jesus The Healer* benadrukt Warrington de *discontinuïteit* tussen het genezend handelen van Jezus en de latere gemeente. Vooreerst schrijft hij dat Jezus' genezingen in de evangeliën verwijzen naar en een bevestiging vormen van diens uniciteit<sup>225</sup>. Voorts beschouwt hij de opdracht tot genezing die Jezus aan zijn leerlingen geeft (zowel aan de twaalf [Lk.9:1v] als aan de zeventig [Lk.10:1,9]) als een tot deze specifieke groepen beperkt mandaat,

---

<sup>222</sup> Vgl. de opvatting van Parmentier, dat de Geest-christologie, vanwege de pneumatologische continuïteit tussen Jezus en de mensen, de nodige winst betekent voor de huidige dienst der genezing (zie 2.8.6).

<sup>223</sup> Voor de gevarieerde bewoordingen van de zendingsopdrachten en hun onderlinge relatie zie Kelhoffer 248vv.

<sup>224</sup> Wanneer Paulus tot de gemeenten van Galatië spreekt over "Degene die u de Geest schenkt en krachten onder u werkt", dan tekent hij de verhoogde Christus "as one whose presence among the Christian congregations was manifest at the time of their conversion (...) and whose continuing activity (3:5) was, and remains, evident in the working of miracles" (Kelhoffer 273).

<sup>225</sup> Als aspecten waarvan hij o.a. noemt dat Jezus is gekomen als vervulling van oudtestamentische profetieën, handelt als de Messias, zonden vergeeft en het Koninkrijk van God opricht.

dat niet terugkeert in de opdracht tot verkondiging na Jezus' opstanding. Tenslotte heeft z.i. de aanwezigheid van de Geest in het leven van Jezus (waar de Geest vóór alles functioneert als bevestiging van diens unieke messiaanse rol) een andere functie dan in het leven van de gemeente (waar de Geest toerust en bekrachtigt en ook genezing mogelijk maakt). Het genezend handelen van de gemeente moet z.i. gefundeerd worden in 1 Kor.12 ('charismata van genezingen') en Jac.5 (gebed en zalving door de oudsten) en niet in het genezend handelen van Jezus. Er is tussen beide geen identiteit, maar analogie. Jezus' handelen vormt slechts een beperkt paradigma, op zijn best is een "limited imitation" mogelijk (141). De discontinuïteit verklaart volgens Warrington, waarom de resultaten in de dienst der genezing heden ten dage beperkt zijn vergeleken met de genezingen van Jezus.

Het waardevolle van Warringtons bijdrage is, dat hij de beperkte 'resultaten' van de huidige dienst der genezing bijbels-theologisch tracht te funderen en oneigenlijke verklaringen daarvoor (als gebrek aan geloof, het niet toepassen van het juiste soort gebed en menselijke zonde) van hun kracht wil beroven. Daarbij legt hij o.i. echter eenzijdig veel nadruk op de discontinuïteit ten koste van de continuïteit. Stellig is Jezus als de Zoon uniek (vgl. Mt.11:27par), ook in het verrichten van bepaalde wondertekens (vgl. Mt.8:27par), en is Hij de met de Geest Gezalfde bij uitstek (Lk.4:18). Het lijkt ons echter niet juist de functie van de Geest in het leven van Jezus uit te spelen tegenover de functie van de Geest in de gemeente. Ook in Jezus' bediening is het de Geest die toerust en tekens van het Koninkrijk mogelijk maakt<sup>226</sup>, omgekeerd is ook in het leven van de gemeente het werken van de Geest gericht op de ontvouwing van de unieke plaats en betekenis van Christus (Jh.15:26;16:14;1 Kor.12:3).

Wij zouden veeleer willen spreken van een *continuïteit-in-discontinuïteit*. Er is *continuïteit* tussen het genezend werk van de Heer en dat van zijn volgelingen, ook na de opstanding. Niet voor niets neemt Lukas in de Handelingen genezingsverhalen op die een echo vormen van het genezend werk van Jezus in zijn "eerste boek"<sup>227</sup> (we noemen als voorbeeld de

---

<sup>226</sup> "[F]or Jesus the coming of the Kingdom of God and the activity of the Spirit were tightly connected, so much that we may suggest that it was the working of the Spirit in and through Jesus that constituted the actual coming of the Kingdom of God" (Marshall, *Jesus the Saviour* 225).

<sup>227</sup> Vgl. Pesch, *Apostelgeschichte I* 141: "Die Wundergeschichten in der Apostelgeschichte dienen dem Aufweis der Kontinuität der mit Jesus angebrochenen Heilszeit und der Illustration des Auftrags der Kirche in ihrer Geschichte."

genezing van een verlamde en de opwekking van een dode, Hd.9:32-35 en 9:36-41; vgl. Lk.5:17-26 en 8:49-56)<sup>228</sup>. De johanneïsche Jezus benadrukt de continuïteit door te beloven dat na zijn verhoging zijn leerlingen zijn werken zullen doen en “grotere nog dan deze” (14:12vv)<sup>229</sup>. Paulus brengt wonderen waarnaar hij in zijn brieven verwijst in verband met de (voortgaande) activiteit van de verhoogde Christus, die door de Geest in de zijnen werkt (Rom.15:18v; Gal.3:5; vgl. Schreiber 275).

Jezus’ opstanding betekent voor de leerlingen een verandering van *bereik* van de hun opgedragen taken, niet van de *taken* zelf. Evenals de opdracht tot dopen in Mt.28:19 niet nieuw is (vgl. Jh.4:2), maar na de opstanding tot alle volken uitgaat, zo komt de eerder gegeven opdracht tot genezen niet opeens te vervallen, maar wordt zij na de opstanding (stilzwijgend) gecontinueerd en uiteindelijk toegepast op een bredere doelgroep. De genezingsopdracht en volmacht die Jezus geeft vertaalt zich als in uitdijende concentrische cirkels<sup>230</sup> eerst in het genezend werk van de Twaalf (Lk.9par), dat aanvankelijk correspondeert met de specifieke zending tot Israël (vgl. Mt.10:5v) maar zich na de opstanding voortzet in het apostolische werk onder de heidenvolkeren; dan in het genezend optreden van de (Tweeën-) Zeventig (Lk.10), dat vooruitgrijpt op de missie tot de volkerenwereld<sup>231</sup>; en tenslotte -eveneens na Jezus’ opstanding- in het genezend handelen van de gemeente

---

Kollmann spreekt in dit verband van een “naadloze overgang” (*Wundergeschichten* 107).

<sup>228</sup> Over deze gedeeltes uit Handelingen schrijft Blomberg: “The wording (...) so closely parallels the wording of similar stories in the Gospels (...) that Luke almost certainly was trying to make clear that the apostles had received exactly the same healing power which Jesus himself had” (306).

<sup>229</sup> “Het ‘grotere’ ligt niet daarin, dat de discipelen in hun werken *Jezus* zullen overtreffen, maar dat de werken die Jezus op aarde gedaan had nog slechts de aanvangen en de tekenen waren van de alles omvattende macht en heerlijkheid, waarmee Hij als de Hemelse zou worden bekleed en in de uitoefening waarvan de discipelen in deze nieuwe heilsbedeling betrokken zouden worden” (Ridderbos, *Johannes I* 144). Barrett beschouwt de ‘grotere werken’ als “the gathering of many converts into the church” (*John* 460). Daar Jezus’ wonderen in het vierde evangelie echter (mede) met ‘werken’ worden aangeduid, zijn in de ‘grotere werken’ wonderen zeker ingesloten (vgl. Carson, *John* 495).

<sup>230</sup> Het beeld illustreert de continuïteit van de opdracht tot genezing gepaard gaande aan de steeds verder naar buiten reikende opdracht tot evangelieverkondiging; het wil niet suggereren dat verder verwijderd van het Middelpunt de kracht van genezing zou afnemen.

<sup>231</sup> Overeenkomstig het getal van zeventig niet-joodse volkeren in Gen.10 -de Septuaginta heeft hier tweeënzeventig- en volgens de algemeen verbreide opvatting van het vroege jodendom (Nielsen, *Lucas I* 303v). Overigens speelt de zending van de (tweeën)zeventig zich, gezien de inhoud van de instructies in Lk.10, nog steeds op beperkte schaal in Palestina af (vgl. Marshall, *Luke* 413).

(de ‘gelovigen’, Mk.16:17v<sup>232</sup>), dat correspondeert met de opdracht tot verkondiging “aan de ganze schepping” (Mk.16:15). De opdracht tot genezing, die intrinsiek verbonden is met de steeds verder naar buiten reikende (vgl. 5.5.2.1) opdracht te getuigen van het heil van het in Jezus Messias doorbrekende Koninkrijk, blijft aldus ook over de opstanding heen onverminderd haar geldigheid behouden<sup>233</sup>.

Kijken we niet zozeer naar de reikwijdte van hun bediening alswel naar de ‘personele bezetting’ van de groepen die in het Nieuwe Testament genezend bezig zijn, dan kunnen we vanuit Jezus het middelpunt de volgende onderscheiding maken. Eerst is er de *kleine kring* van de apostelen. Onder hun genezend werk is te rangschikken niet alleen wat we daarover lezen in de evangeliën, maar ook het genezend optreden van de apostelen (inclusief Paulus) zoals verhaald in de Handelingen en terloops genoemd in de brieven (Rom.15:19; 2 Kor.12:12; Hb.2:4; zie ook 1 Kor.2:4; 1 Thes.1:5; Hb.6:5)<sup>234</sup>. Tot de genezingsactiviteiten van een *tweede, ruimere kring* van afgevaardigden kan, naast het werk van de Zeventig, ook gerekend worden het genezend werk van Stefanus en Filippus (Hd.6:8, 8:6v), die aanvankelijk tot het dienstwerk in de Grieks sprekende gemeente waren aangesteld, maar al spoedig evenals de apostelen missionaire activiteiten ontwikkelden. Eveneens valt hier te denken aan het eenmalig genoemde genezende handelen van Barnabas (Hd.14:3). Tot de *ruimste kring* van de gemeente in haar genezend functioneren rekenen we de eenmalig vermelde genezingsactiviteit van Ananias (Hd.9:10-19), de genezende charismata van gemeenteleden in 1 Kor.12:9v,28vv (vgl. Gal.3:5) en het meer geïnstitutionaliseerde (ambtelijke) genezingswerk van de “oudsten der gemeente” (Jac.5:14)<sup>235</sup>.

<sup>232</sup> Ook al staan deze verzen in een later aan het Markusevangelie toegevoegd slot, zij laten op zijn minst zien hoe de gemeente in de eerste helft van de tweede eeuw - Kelhoffer (175) dateert het betreffende slot op grond van aanhaling door Justinus Martyr in de periode tussen 120 en 150 na Christus- haar opdracht heeft verstaan. Volgens Kollmann gaat Mk.16:15vv op een mogelijk veel oudere traditie terug (*Jesus und die Christen* 337v).

<sup>233</sup> In dit licht kan gezegd worden: “Daß im Missionsbefehl des MtEv ein Wunderauftrag fehlt, gehört zu den bemerkenswerten Ausnahmen” (Theißen, *Wundergeschichten* 257).

<sup>234</sup> Voor de paulinische teksten, zie Alkier, passim. Alkier laat de mogelijkheid open dat de betreffende teksten handelen over wonderdaden, maar is zeer terughoudend om daar meer precieze invulling aan te geven, daar wij de werkelijkheid in de toenmalige gemeentes niet kennen. Volgens Schreiber (269) gaat het in 1 Kor.2:4 en 1 Thes.1:5 niet om wonderkracht maar om de kracht van het gepredikte Woord.

<sup>235</sup> Ook Kelhoffer (277) spreekt van een (lukaanse) “broadening of a miraculously-endowed mission beyond that of the first twelve apostles”, nl. naar de Zeventig toe en naar Paulus, Stefanus, Filippus en Barnabas. Naar zijn mening vindt de verdere verbreding naar de gelovigen, zoals aangegeven in Mk.16, haar context echter in de tijd van de 2<sup>e</sup>- en 3<sup>e</sup>-eeuwse apologeten. Door 1 Kor.12 een “rare, early exception” te noemen (338), Jac.5 buiten beschouwing te laten (246), Ananias ongenoemd te laten en Joh.14:12 als (enige) analoge parallel van Mk.16 te presenteren (338), kan

Tegelijk is er inderdaad ook *discontinuïteit* tussen het genezend werk van Jezus en zijn volgelingen.

De discontinuïteit wordt zichtbaar in de *aard* van de verrichte wonderen: ‘natuurwonderen’ als de stilling van de storm en de vermenigvuldiging van voedsel, die bij Jezus afwisselend met zijn genezingswonderen voorkomen, keren bij de apostelen niet terug en behoren -in ieder geval in het door het Nieuwe Testament geschetste beeld- blijkbaar tot het domein van Christus<sup>236</sup>. Bovendien is er in het beeld dat de evangelisten geven van de *wijze* waarop genezen wordt een verschil te bespeuren tussen Jezus en zijn leerlingen: in het genezend werk van Jezus komt het gebed niet voor<sup>237</sup>, bij zijn leerlingen wel (zij het dat het slechts enkele malen vermeld wordt: Hd.9:40; 28:8), hetgeen lijkt te duiden op een kwalitatief onderscheid tussen een autonoom en gezaghebbend handelen van de zijde van Jezus en een meer afhankelijk optreden van zijn leerlingen<sup>238</sup>. Men vergelijkte bijvoorbeeld de wijze waarop Jezus het dochttertje van Jairus opwekt (Lk.8:54: “Hij vatte haar hand en riep, zeggende: Kind, sta op!”) met de wijze waarop Lukas ons de opwekking van Tabita door Petrus tekent (Hd.9:40: “Petrus (...) knielde neder en bad; en hij wendde zich tot het

---

hij het wel zeer eenzijdige beeld geven dat het N.T. gewoonlijk geïnteresseerd is in *apostolische* wonderen.

<sup>236</sup> Frost, *Miraculous Healing* 92; Van der Loos 223. Natuurwonderen m.b.t voedsel komen ook voor in de verhalen rond de profeten Elia en Elisa (1 Kon.17:14vv; 2 Kon.4:3-6, 38-44). In de tekening van de evangelisten echter lijkt Jezus met zijn overvloediger wonderen als nieuwe Profeet deze profeten te overtreffen (vgl. Theißen en Merz 267); zijn natuurwonderen willen hier het unieke van zijn persoon benadrukken (Mt.14:33; Mk.4:41par; 6:50vv; 8:16-21par; Jh.6:14). Ook aan de joodse wondercharismatici Choni de Cirkeltrekker en Chanina-ben-Dosa worden natuurwonderen toegeschreven (o.a. het bidden om regen, Vermes, *Jesus* 70, 76). Daar deze wonderen een legendarische indruk wekken (vgl. Kollmann, *Wundergeschichten* 45), laten wij ze verder buiten beschouwing.

<sup>237</sup> Blomberg 300. Dit neemt niet weg, dat Jezus in de tekening die de evangeliën van Hem geven, handelt in voortdurende afhankelijkheid van zijn Vader (vgl. Jh.5:19); bij m.n. Markus en Lukas wordt deze afhankelijkheid zichtbaar gemaakt in herhaalde mededelingen over zijn afzondering naar eenzame plaatsen voor gebed. Jezus lijkt in gebed een tijdens zijn aardse leven unieke en intrinsieke (Mt.11:27a par; 27:46) verbondenheid met God te onderhouden; bij zijn leerlingen is deze verbondenheid bemiddeld (Mt.11:27b par): hun afhankelijkheid heeft een andere kwaliteit.

<sup>238</sup> “(...) Jesus wirkt eben nicht als Betender, der Gott um sein Eingreifen bittet” (Theißen en Merz 281). Theißen en Merz merken eenzelfde verschil op tussen Jezus en charismatische wonderdoeners uit zijn tijd: “Die jüdischen Wundercharismatiker wirken primär durch ihr Gebet. Nicht sie, sondern Gott wirkt ihre Wunder” (278; vgl. Kollmann, *Wundergeschichten* 82).

lichaam en zeide: Tabita, sta op!”). Eenzelfde beeld treffen we aan bij in het N.T. verhaalde exorcismen: Jezus drijft geesten uit op eigen gezag (Mk.1:25vv), de leerlingen met een beroep op Jezus’ naam (Lk.10:17; Hd.16:18, vgl. 19:13). Waar Jezus in de godsdiensthistorische terminologie van Kahl een “*bearer of numinous power*” (BNP) genoemd kan worden -ook al wordt zijn genezende capaciteit in plaatsen als Mt.12:28par, Lk.5:17, Hd.2:22 en Hd.10:38 teruggevoerd tot God zelf-, daar zijn apostelen als Petrus en Paulus in het boek Handelingen te duiden als “*petitioners*” en “*mediators of numinous power*” (PNP/MNP)<sup>239</sup>.

Tenslotte is er verschil op te merken in de *effectiviteit* van het genezend handelen van Jezus resp. zijn leerlingen, zoals weergegeven bij de evangelisten. Geneest Jezus steeds met ‘succes’; het genezend (dan wel bevrijdend) handelen van zijn leerlingen kan bij gebrek aan geloof ook falen. Zie Mk.9:18vpar.

Er mag dan in de verhouding tussen Jezus en zijn leerlingen sprake zijn van een doorgaande gave en werking van de Geest, de Drager van de Geest is niet gelijk aan de dragers, daar alleen in Jezus *al* de volheid der godheid lichamelijk woont (Col.2:9). Jezus’ leerlingen zijn als zijn gevolmachtigde vertegenwoordigers met gezag bekleed, maar hun genezend werk is vergeleken met dat van hun Meester een *afgeleide* taak<sup>240</sup>, waarin hun eigen beperkte, kwetsbare en feilbare mens-zijn doorklinkt.

Frost benadrukt het kwalitatieve onderscheid tussen de wonderen die Christus verricht als de unieke Zoon van God en de wonderen van zijn apostelen, maar ook tussen de wonderen van de apostelen, als stichters van de kerk en Christus’ speciale vertegenwoordigers, en de wonderen van hedendaagse gelovigen (*Miraculous Healing* 93v). Dat 2 Kor.12:12 -al dan niet in termen van de Korinthische “pseudo-apostelen” (2 Kor.11:13) of van de Korinthische gemeente zelf- spreekt over de “tekenen van een apostel”

---

<sup>239</sup> 79vv, 111vv, 234v. M.b.t. de hierboven genoemde parallelle opwekkingswonderen in het evangelie en de Handelingen spreekt Kahl over “the decisive difference between the function of Jesus as BNP (...) and the apostle as PNP. (...) Peter does not effect the resuscitation by means of touching. He does so by *praying*” (114).

<sup>240</sup> Vgl. Schreiber, die m.b.t. de in de Handelingen vermelde paulinische wonderen schrijft: “Was Jesu Wunderwirken in sich aussagte, kann in Paulus nur vermittelt zur Geltung kommen, da er nur aus der Kraft des Auferstandenen und als dessen Zeuge Wundermacht besitzt” (157). De beide aspecten van doorgaande werking én afgeleide taak klinken door in Kahls omschrijving van het genezend werk van de apostelen in het boek Handelingen: “In a sense, they *replaced* Jesus, but with the difference that they functioned as PNPs or MNPs, not as BNPs” (230).

geeft aan het genezend werk van de apostelen inderdaad een aparte status<sup>241</sup>. Hun optreden in woorden en daden als gevolmachtigde vertegenwoordigers van de Heer bij de grondlegging van zijn kerk in de wereld maakt hun genezingsbediening *in zekere zin* uniek. Deze uniciteit ligt niet zozeer in de aard van de wonderen (de apostolische “tekenen en wonderen” van Hd.5:12 worden bijvoorbeeld geëvenaard door de “wonderen en grote tekenen” van een Stefanus, Hd.6:8)<sup>242</sup> als wel in de bijzondere autorisatie van waaruit zij geschieden. Vergeleken bij de bijzondere positie van de apostelen als directe getuigen van Jezus en zijn opstanding zijn de wonderen van de gemeente secundair. We zouden vanuit deze optiek eveneens kunnen spreken van een *discontinuïteit* tussen de apostolische genezingsbediening en die van de gemeente.

Tegelijk is er tussen beide ook *continuïteit*. Het verschil tussen Jezus’ apostelen en de latere gemeente moet niet te zwaar worden aangezet, alsof er na de apostolische tijd van het wonder niet veel meer te verwachten zou zijn, zoals o.a. door kerkvaders na de tweede/derde eeuw (zie Parmentier, *Spiritus* 4v) en gereformeerde theologen beweerd is. De kerkgeschiedenis door zijn genezingswonderen in meerdere of mindere mate blijven plaatsvinden<sup>243</sup>. Steeds opnieuw zijn er periodes en personen aan te wijzen, waarin en rond wie evenals in het apostolische tijdperk wondertekens zijn waar te nemen<sup>244</sup>. Het lijkt erop, dat er ook in de na-apostolische tijd sprake

<sup>241</sup> Het dubbele bepalend lidwoord in *ta sêmeia tou apostolou* duidt op algemene (niet nader te specificeren) tekenen van de vertegenwoordiger van een bepaalde klasse (Furnish 553). De woordcombinatie staat voor “the things that mark the true apostle” ofwel voor “the marks that signify the genuine apostle” (Harris 874). Terecht wijst Schreiber (278v) erop, dat Paulus de terminologie alleen gebruikt ten antwoord op zijn tegenstanders.

<sup>242</sup> Zelfs wordt in het na-apostolische tijdperk gewag gemaakt van de opwekking van doden (Irenaeus, Adv. Haereses II,31,2; 32,4; voor meer recente getuigenissen uit het zendingsveld zie b.v. Gardner 137vv).

<sup>243</sup> Zie Frost, *Christian Healing* (voor de periode van ongeveer 100-250 na Christus); idem, *Christ and Wholeness*, c.5; Pridie, Appendix II; Parmentier, *Heil* (met aanhalingen uit de vroegere kerkgeschiedenis); Kelsey, c.7-9; Kraan, *Opdat u*, c.5; idem, *Genezing II*, c.4 en 5; Gardner, c.4 (met voorbeelden uit m.n. de Engelse en Schotse kerkgeschiedenis); Gardiner Neal, c.3 en 4 (met 20<sup>e</sup>-eeuwse voorbeelden uit de VS) en Van Leeuwen 21v, 61 (met enkele 20<sup>e</sup>-eeuwse Nederlandse voorbeelden).

<sup>244</sup> Hier kan b.v. verwezen worden naar de talrijke getuigenissen van de patres tot in de vijfde eeuw, de genezingsverhalen rond rooms-katholieke heiligen (waarbij onderscheid tussen waarheid en verdichting soms moeilijk valt te maken) zoals Martinus van Tours (316-397) en Franciscus Xaverius (1506-1552), de opwekkingscampagnes van John Wesley (1703-1791), de bediening van Jean-Marie Baptiste Vianney (‘de pastoor van Ars’, 1786-1859), van Johann Christoph Blumhardt (1795-1880) en van Francesco Forgione (‘Padre Pio’, 1887-1968), de

is van terugkerende periodes met een bijzondere concentratie van Geestkracht. Evenzo lijken steeds opnieuw bepaalde personen (zoals Dorothy Kerin, zie hoofdstuk 3) begiftigd te worden met een bijzondere intensiteit van Gods tegenwoordigheid, zodat door hun handen een veelheid aan genezingen geschiedt.

Samenvattend kan gesteld worden, dat de christelijke geloofsgemeenschap hier en nu in een verhouding van *discontinue continuïteit* staat tot het genezend handelen van de apostelen en tot dat van de Heer<sup>245</sup>. Enerzijds is er sprake van een dubbele *continuïteit*: de taak van de gemeente in de dienst der genezing ligt in het verlengde van de apostolische genezingsbediening, die op haar beurt op gedelegeerde wijze geschiedt vanuit een door de Heer gegeven volmacht. Anderzijds zouden we kunnen spreken van een dubbele *discontinuïteit*: het genezend werk van de apostelen is anders (minder exclusief, minder autonoom en soms minder doeltreffend) dan dat van de Heer, het genezend werk van de gemeente weer anders (minder rechtstreeks te herleiden tot de volmacht van Jezus) dan dat van de apostelen. We herinneren in dit verband aan het gelaagde Schriftmodel van Wright (zie 5.1.2), die het ‘goddelijk heilsdrama’ zich zag ontwikkelen in vijf bedrijven: het vierde bedrijf (Jezus) staat in een verhouding van *discontinue continuïteit* tot het vijfde (de kerk); binnen dit vijfde bedrijf is er eenzelfde dubbele verhouding tussen de eerste scène van het grondleggende apostolisch getuigenis en de daarop volgende scènes van de gemeente, die op weg is naar de slotscène van de voleinding.

In dit dubbele kwalitatieve verschil zou de verklaring kunnen liggen, waarom -in tegenstelling tot de bediening van Jezus en zijn apostelen- in de hedendaagse dienst der genezing dikwijls herhaald gebed nodig is (vgl. 3.5.4 en 4.6.2.2) en het machtswoord (vgl. 5.6.2.3) minder vaak lijkt voor te komen. Eveneens zou het kunnen verklaren waarom in de dienst der bevrijding soms meer tijd nodig is (vgl. Siebesma 169). Reeds MacNutt bracht de langzame werking van ons gebed in verband met onze menselijke zwakheid (zie 2.5.13.2). Wij zijn Jezus niet, evenmin zijn apostelen. Onze

---

periode rond het ontstaan van de Pinksterbeweging (begin 20<sup>e</sup> eeuw), de charismatische opleving vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw en de (recente) ontstaansgeschiedenis van kerken op het Afrikaanse continent.

<sup>245</sup> Tot een soortgelijke, maar wat terughoudender conclusie komt Blomberg, wanneer hij “continuation” plaatst naast “exceptionality” en mede o.g.v argumenten die wij eerder bespraken in 5.3.7.5 schrijft: “Evidence reinforces both the claim that miraculous healings will appear in almost every age of church history and the observation that such healings will still be more the exception than the norm” (305).



genezingsbediening is daarom geen simplistische kopie van de hunne<sup>246</sup>. Wie binnen de gemeente van Christus in de dienst der genezing werkzaam is, is op zijn best een beperkt kanaal in zijn hand.

## 5.6 Genezing: werkwijzen in het bijbelse materiaal

In de voorgaande hoofdstukken hebben we steeds aandacht gegeven aan de werkwijzen, die in de dienst der genezing gebruikt worden en werden. We kwamen het gebed tegen, de geloofsverbeelding, de handoplegging, de sacramenten, maar ook alternatieve methoden als het gebruik van heilig water en van creatieve werkwijzen. Hier leggen we het verzamelde materiaal aan tegen de bijbelse ‘genezingspraktijk’. In deze paragraaf gaan we gaan na welke methoden<sup>247</sup> in de bijbelse genezingsverhalen voorkomen en wat hun betekenis zijn kan. Terugkijkend naar de bijbelse wortels van de dienst der genezing willen we bezien welke methoden in het verleden zijn gebruikt en waarom, om aldus voor het heden te komen tot een theologisch verantwoorde keuze van mogelijke werkwijzen. In het volgende hoofdstuk maken we de vertaalslag naar de hedendaagse praktijk van de dienst der genezing.

### 5.6.1 Oude Testament

In de oudtestamentische genezingsverhalen treffen we meermalen het gebed aan, voorts methoden die toegesneden lijken te zijn op een specifieke ziektoestand, tenslotte werkwijzen waarbij de lichamelijke aanraking een belangrijke plaats inneemt.

---

<sup>246</sup> Nog te vaak wordt in de dienst der genezing deze belangrijke nuance genegeerd. In de geschriften en/of praktijk van mensen als John Wimber, Willem J. Ouweneel en Jan Zijlstra ligt zozeer de nadruk op het geschieden van genezing in navolging van Jezus (met beroep op teksten als Mt.10:1 “om alle ziekte en alle kwaal te genezen”, Jh.14:12 “de werken die Ik doe, zal hij ook doen en grotere nog dan deze” en Hb.13:8 “Jezus Christus is gisteren en heden dezelfde en tot in eeuwigheid”), dat voor het falen en de strijd eigenlijk geen ruimte is ingebouwd. Vgl. Van der Kooi, *Het zuchten van de Geest*.

<sup>247</sup> In de bijbelse genezingsverhalen komen i.v.m. genezing verschillende handelwijzen (gebaren, rituele handelingen) voor, die we hier samenvatten onder de enigszins formele noemer ‘werkwijzen’ of ‘methoden’. Zoals eerder opgemerkt in hoofdstuk 2 verstaan we daaronder de wegen waarlangs men komt tot genezend handelen. In die brede zin kan ook een handeling als het gebed onder de ‘methoden’ worden gerangschikt.

### 5.6.1.1 Gebed

In het Oude Testament neemt i.v.m. genezing het gebed een belangrijke plaats in. We komen het gebed o.a. tegen in de mond van Abraham (Gen.20:17), Izaäk (Gen.25:21), Rachel (Gen.30:22) en Hanna (1 Sam.1:1:10vv) bij gevallen van onvruchtbaarheid, en in de mond van Mozes voor zijn in ongenade gevallen zuster (Num.12:13).

### 5.6.1.2 Gevarieerde werkwijzen passend bij de ziekte-toestand

Soms komen, meestal in combinatie met gebed, andere gevarieerde werkwijzen voor, die een herleidbare logica vertonen m.b.t. de specifieke ziekte-toestand, waarvoor zij worden toegepast. We noemen enkele sprekende voorbeelden:

a) het oprichten door Mozes van een koperen slang tijdens een dodelijke slangenplaag (Num.21:4-9);

De koperen slang in het verhaal van Num.21:4-9, die wordt opgericht volgend op het gebed van Mozes ten gunste van zijn volk (vgl. 5.4.1), is o.i. te beschouwen als een helende 'homeopatische' tegenafbeelding van het kwaad, bij het opzien waarnaar men bescherming vindt tegen de vernietigende werking van het slangengif<sup>248</sup>; het opzien heeft hier de functie van toe-eigening van de genezende kracht van God. De (waarschijnlijk) rode tint van het koper kan bij deze interpretatie gezien worden als neutraliserende verwijzing naar de ontstekingen t.g.v. de slangenbeten óf als belofte van verzoening en reiniging, waarvan de kleur rood symbool is (Wenham, *Numbers* 158).

b) het plaatsen van een vijgenkoek op een verzwering in het lichaam van koning Hizkia (2 Kon.20:1-11);

Hizkia leidt aan een levensbedreigende (vs 1a) verzwering (*[š<sup>e</sup>chīn]*: zweer, ontstoken plek, vs.7). De profeet Jesaja zegt hem aan, dat hij zal sterven (vs.1b). Waar bij eerdere 'goddeloze' koningen rond ziekte een negatief Godswoord gevolgd werd door de dood (Jerobeam, 1 Kon.14:1-17; Ahazia, 2 Kon.1:2-17), daar laat God zich door de vrome (zie 1 Kon.18:3-6) Hizkia verbidden. Op Hizkia's indringend gebed, waarin hij zich -in eenzijdige gerichtheid op zichzelf (Hobbs 296)-, beroept op zijn betoonde trouw en

---

<sup>248</sup> Vgl. Wenham, die refereert aan de toepassing van een soortgelijk inversie-principe bij het oudtestamentische offer- en reinigingsritueel: "[N]ormally polluting substances or actions may in a ritual context have the opposite effect and serve to purify" (*Numbers* 158); vgl. ook 1 Sam.6:3-5.

toewijding (vs.3)<sup>249</sup>, kondigt Jesaja aan dat de HEER de koning zal genezen (vs.5b) en hem nog vijftien levensjaren zal schenken (vs.6a). Reeds op korte termijn zal hij opgaan naar de tempel (vs.5b), nl. om God te danken (vgl. Lk.17:16vv). Zijn herstel zal echter van beperkte duur blijven.

Opvallend is het middel dat vervolgens wordt aangewend: op aanwijzing van Jesaja wordt een *d<sup>e</sup>bēlah*, koek (Koehler/Baumgartner) of pap (Wiseman 287) van samengeperste vijgen op de zieke plek geplaatst (vs.7). De voorgestelde behandeling kent vele parallellen in de oude mediterrane wereld (Hobbs 291v), waar de vijgenkoek gebruikt werd als middel om gezwollen open te breken (Brongers *II Koningen* 200). De genezing (of het begin daarvan: redding uit het doodsgevaar, Provan 264) komt tot stand met gebruikmaking van een volksgeneesmiddel (Hobbs 292). Wilkinson (*Bible* 294) spreekt van “the most unequivocal example in the Old Testament” van het gebruik van medische middelen (in een geestelijke context) en maakt een vergelijking met het gebruik van speeksel en olie in het Nieuwe Testament.

Ten teken dat de toegezegde (of reeds ingezette) genezing daadwerkelijk zal plaatsvinden, treedt in de middag, wanneer de schaduw normaal gesproken gaat lengen (vs.10a), de schaduw van de zon (vgl. Joz.10:12vv) tien treden terug op de “treden van Achaz”, welke hier als zonnewijzer/tijdsindicator functioneren (vs.9vv). Het teken is symbolisch: de reeds inzettende levensavond van koning Hizkia wordt tijdelijk teruggedraaid (vgl. Brongers *II Koningen* 201v; Provan 264).

c) het zevenvoudig baden in het water van de Jordaan door Naäman in gehoorzaamheid aan het woord van Elisa (2 Kon.5:1-27);

De Aramese (=Syrische, vgl. Lk.4:27) legeroverste Naäman komt in het Joodse land genezing voor zijn huidziekte<sup>250</sup> zoeken en klopt daartoe aan bij de profeet Elisa.

Naäman verwacht van Elisa een semi-magisch wonderdokter-ritueel: dat de profeet onder aanroeping van de naam van zijn God zijn hand naar of over de zieke plek zal bewegen en zo de ziekte zal wegnemen (vs.11). Elisa maakt hem duidelijk dat Israëls God in zijn handelen noch aan een

---

<sup>249</sup> Uit het lied, dat is opgenomen in het boek Jesaja, blijkt dat Hizkia achteraf -naar oudtestamentisch stramien- een verband legt tussen zijn ziekte en zijn zonden (Jes.38:17). In zijn gebed van 2 Kon.20 klinkt daarvan echter niets door.

<sup>250</sup> De ziekte-toestand van Naäman wordt aangeduid met het woord *m<sup>e</sup>tsara*’ (vs.1,27; NBG: ‘melaats’). Het woord *tsara’at* (meestal vertaald als ‘melaatsheid’) is in het O.T. geen specifieke term voor één bepaalde ziekte, maar een algemene term die een hele groep huidziekten dekt (vgl. de weergave ‘huidvraat’ in de Nieuwe Bijbelvertaling), met overeenkomstige abnormale trekken als besmettelijkheid, kleurverandering van de huid, verdikking van de huid, en het vóórkomen van schilfers en plekjes op het huidoppervlak. De term is meer ritueel dan medisch en dient om de ceremoniële onreinheid van een zieke (met maatschappelijke separatie als gevolg) te kunnen onderscheiden van reinheid (Wilkinson, *Bible* 47v).

bepaalde persoon noch aan een bepaalde vorm gebonden is: niet Elisa verschijnt voor de hoogwaardigheidsbekleder, maar zijn bode; en in plaats van een bewegingsritueel met de hand wordt tot woede van de zieke (vs.11) een simpel<sup>251</sup> bad geadviseerd in het water van de Jordaan. Dit zevenvoudig (=volkomen reiniging/genezing bewerkend, vgl. Lev.14:7vv i.v.m. huidziekte) bad past welbeschouwd als reinigingsritueel precies bij de verontreinigende aard van de ziekte. Van belang voor het welslagen van de genezing is echter niet de methode als zodanig, maar de gehoorzaamheid aan “het woord van de man Gods” (vs.14), dat is ten diepste het woord van Jahweh zelf. Wanneer Naäman op aandringen van zijn dienaren uiteindelijk deze gehoorzaamheid betracht, volgt de verlangde genezing.

### 5.6.1.3 Aanraking met het lichaam

Bijzondere aandacht vragen die werkwijzen, waarin sprake is van direct of afgeleid lichaamscontact tussen een profeet van Jahweh en een gestorvene. Te denken valt aan:

a) het zich uitstrekken van Elia over het lichaam van een dode jongen uit Sarefat (1 Kon.17:17-24);

In de cyclus van verhalen rondom de profeet Elia neemt het verhaal van de opwekking van de zoon van de weduwe van Sarefat door de profeet een belangrijke plaats in. Het beschrijft het eerste geval van opwekking uit de dood in de Heilige Schrift. Het verhaal speelt zich af ten noorden van de landsgrenzen van Israël in Sarefat bij Sidon.

In het verhaal komt de zieke jongen te overlijden<sup>252</sup>. De opwekking vindt plaats in de afzondering van het aan Elia toegewezen bovenvertrek (vs.19, vgl. Hd.9:39v) van het huis van de weduwe. Opvallend is de persoonlijke wijze waarop de profeet in zijn gebed bij God voor moeder en kind pleit (vs.20v). Eveneens valt op de verwijtende toon van zijn gebedspleidooi (“Doet Gij [...] de weduwe [...] het onheil aan haar zoon te laten sterven?”, vs.20b), waarin een echo hoorbaar wordt van de klacht van de moeder uit vs.18b: Elia fungeert hier als intermediair tussen de moeder en de HEER (Walsh 232). Opvallend is voorts de werkwijze, waarvan Elia zich naast het gebed bedient: driemaal<sup>253</sup> strekt hij zich boven het kind uit (vgl. 2 Kon.4:34

---

<sup>251</sup> Vgl. Hobbs 86: “The actions of Elisha almost always consist of the ordinary. (...) The results of the miracles are important, not necessarily how the results are achieved”.

<sup>252</sup> Zie vs.17: “Zijn ziekte werd zeer hevig, totdat er geen adem in hem overbleef”. “Dit laatste kan moeilijk anders worden geïnterpreteerd dan in de zin dat het kind stierf” (Brongers, *I Koningen* 171); vgl. ook vs. 18b, 20b en Jezus Sirach 48:4v.

<sup>253</sup> “Die Zahl ‘drei’ drückt Vollkommenheit und damit einen in sich geschlossenen und wirksamen Vorgang aus” (Thiel 75). De herhaalde handeling wordt anders

en Hd.20:10). Keil en Delitzsch noemen als doel van deze handeling “to bring down the vivifying power of God upon the dead body”<sup>254</sup>, hetgeen recht doet aan de (verticale) gerichtheid van de profeet op God in zijn begeleidend gebed: “Laat toch de ziel van dit kind in hem terugkeren” (vs.21b). Walsh, die spreekt over “an act of symbolic communication of the prophets’s vitality to the boy” (232) en deze vergelijkt met de poging de oude koning David te versterken door lichamelijk contact met een jonge bedgenote (1 Kon.1:2), blijft te zeer steken in de (horizontale) werking van het intermenselijke lichamelijke contact. Ook Jones spreekt van overdracht van kracht, maar interpreteert Elia’s handeling als behorend tot het gebied van “contactual magic” (308; vgl. Thiel 76). Van magie lijkt ons echter geen sprake te zijn, daar het zich uitstrekken uitdrukkelijk gepaard gaat met gebed en het wonder als gebedsverhoring wordt voorgesteld (vs.21v).

b) het herhaald neerhurken van Elisa over het lichaam van een dode jongen uit Sunem volgend op het plaatsen van Elisa’s staf door diens knecht op het lichaam van de dode (2 Kon.4:18-37);

De opwekking van de zoon van het echtpaar uit Sunem door de profeet Elisa<sup>255</sup> wordt ingeleid door het relaas van zijn wonderlijke geboorte (door toedoen van de profeet) uit tot dan toe kinderloze ouders (2 Kon.4:14-17).

De jongen is ziek geworden op het veld en heeft last gekregen van hevige hoofdpijn (vs.18v). De theoloog en medicus Wilkinson verkiest vanwege de plotselinge opkomst van de klachten, de hevige pijn en het snelle, fatale verloop van de ziekte als meest waarschijnlijke diagnose een bloeding in het hersengebied (“subarachnoid haemorrhage”) boven de gebruikelijk suggestie van een zonnesteek<sup>256</sup>. De jongen sterft aan zijn kwaal.

Tegen de achtergrond van zijn wonderlijke geboorte voelt de moeder zich misleid (vs.28). Zij verliest echter haar vertrouwen in de profeet niet. Ze reageert doortastend: zondert de jongen af in de geslotenheid van de profetenkamer in haar huis (“op het bed van de man Gods”, vs.21: houdt zij rekening met de mogelijkheid van een profetisch wonder?), maakt zijn dood (nog) niet bekend en spoedt zich linea recta naar Elisa. Diens knecht

---

beschreven dan in het parallelle 2 Kon.4:34v en lijkt niet bedoeld om de opwekking in fasen tot stand te brengen, zoals aldaar gebeurt (zie beneden).

<sup>254</sup> 240; Theißen brengt de aanraking met het gehele lichaam in verband met de grote behoefte aan overgedragen levenskracht bij de opwekking van doden (*Wundergeschichten* 71).

<sup>255</sup> Het verhaal vertoont overeenkomst met het hierboven behandelde Elia-verhaal uit 1 Kon.17:17-24 (de jongen uit Sarefat): in beide gevallen wordt het relaas voorafgegaan door een vermenigvuldiging van olie; in beide gevallen handelt het om een enige zoon; in beide gevallen wordt deze na het sterven neergelegd op het bed van de profeet; in beide gevallen wordt hij opgewekt uit de dood nadat de profeet zich boven hem heeft uitgestrekt.

<sup>256</sup> *Bible* 45. Ook Wiseman wijst de diagnose ‘zonnesteek’ af vanwege het zeldzame optreden daarvan bij kinderen en geeft als suggestie malaria in de hersenen (204).

Gehazi krijgt de opdracht onverwijd naar het kind af te reizen en Elisa's profetenstaf op het gezicht (of wellicht beter: "op de voorzijde", d.w.z. over de volle lengte (Brongers, *II Koningen* 45) van de jongen te leggen. De staf fungeert hier als representant van de profeet (Brongers, *II Koningen* 45) en heeft (gezien de parallelle met vers 34, waar Elisa zich over de volle lengte op het kind legt) de bedoeling de profeet in zijn functie van Godsgezant te vertegenwoordigen, voorafgaande aan diens daadwerkelijke komst (vgl. Hobbs 52). De actie van Gehazi boekt echter geen resultaat (vgl. Mk.9:18par). Elisa verschijnt vervolgens zelf ter plekke, zondert zich af in zijn kamer waar de dode zich bevindt, bidt en buigt (*jighar* van *gahar*, zich neerbuigen, neerhurken<sup>257</sup>) zijn lichaam over dat van de jongen, "zijn mond op diens mond, zijn ogen op diens ogen, zijn handen op diens handen" (vs.34), tot de lichaamswarmte in de jongen weerkeert. Daarop trekt de profeet zich tijdelijk terug om zich vervolgens nogmaals over hem heen te buigen, waarop duidelijke tekens van leven zich manifesteren: de jongen niest zevenmaal en opent de ogen (vs.35) (vgl. echter LXX, waar geen sprake is van een zevenvoudig niezen, maar van een zevenmaal zich heenbuigen van de profeet over de jongen). Het zevenvoudig niezen moet gezien worden als onderstreping van de volkomenheid van zijn herleving: "Sneezing is a most appropriate sign of life" (Hobbs 53).

De methoden waarvan Elisa en zijn knecht zich bedienen (aanraking van het lichaam van de dode met een de profeet representerende staf, resp. aanraking met diens eigen lichaam) doen denken aan sommige magische vormen van behandeling in het oude Nabije Oosten (Hobbs 52). Dat zij echter niet als op zichzelf staande magische handelingen zijn bedoeld, blijkt uit het gebed dat Elisa bidt, alvorens hij op het dode lichaam liggen gaat (vs.33). Het lichaam van Elisa fungeert als een instrument van overdracht, waarbij de levenskracht die in het geloof van God wordt afgebeden, zich via het lichaam van de Godsgezant aan het dode lichaam van de jongen meedeelt. Het herstel geschiedt trapsgewijs en vergt van de kant van Elisa een dubbele inspanning: in twee fasen (warm worden van het lichaam c.q. niezen en openen van de ogen) keert het leven terug (vgl. Mk.8:23vv).

---

<sup>257</sup> Koehler en Baumgartner, s.v. Omdat het kind aanzienlijk korter moet zijn geweest dan de profeet was een gebogen houding noodzakelijk (Jones 409).

#### 5.6.1.4 Conclusie

De gevarieerde werkwijzen genoemd in 5.6.1.2 vertonen een duidelijke logica m.b.t. de ziekte-toestand, waarvoor zij worden gebruikt. De koperen slang is te beschouwen als een heil-brengende tegenafbeelding van het plaatsvindende kwaad van de slangenplaag, het gebruik van de vijgenkoek als de geheiligde toepassing van een volksmedicijn dat werd aangewend om gezwollen open te breken, het zevenvoudig bad in het water van de Jordaan als een middel tot volkomen reiniging bij onrein makende huidziekte.

Ook de werkwijzen genoemd in 5.6.1.3 vertonen een zekere logica. De lichaamsaanraking van de profeten Elia en Elisa kan beschouwd worden als een concretisering van de levensgemeenschap tussen deze ‘mannen Gods’ en een dode en daarmee als middel en teken van de overdracht van Gods levendmakende kracht<sup>258</sup>. De aanraking met Elisa’s staf geldt in dit licht als een poging tot indirecte overbrenging van het leven van de Godsgezant aan een gestorvene<sup>259</sup>. Bij het gefaseerd neerhurken van Elisa is o.i. tenslotte sprake van herhaald handelen (genezing als proces, vgl. 5.3.7.2) i.v.m. de moeite die de opwekking met zich meebrengt.

Daar de genoemde werkwijzen vrijwel bijna alle functioneren als begeleiding van een gebed om genezing, staan zij o.i. ver af van magie (verstaan als eigenmachtige uitoefening van invloed op natuurlijke of geestelijke krachten). Essentieel is de afhankelijkheid van Jahweh, van wie de genezing verwacht wordt, of de gehoorzaamheid aan het woord van zijn profeet. Het plaatsen van de staf van Elisa op het lichaam van de jongen uit Sunem door diens knecht Gehazi gaat niet met gebed gepaard. Het is een gedelegeerd handelen (vgl. 5.5.4), dat zonder het gebed van Gehazi’s meester zonder gevolgen blijft.

De onderscheiden werkwijzen vragen niet om een exacte nabootsing in de huidige praktijk van de dienst der genezing. Veeleer kunnen we, vanuit het heden terugblikkend op de bijbelse gegevens, er enkele toepasbare principes aan ontnemen. Zo lijkt het o.g.v. het bovenstaande materiaal zinvol in de huidige dienst der genezing gevarieerde methoden te gebruiken (hoe ‘populair’ soms ook), die waar mogelijk een logische relatie vertonen tot de ziekte-toestand van de zieke. De aanraking met het lichaam (b.v. in de vorm van handoplegging) kan daarbij een belangrijke rol vervullen om de verwachte overdracht van Gods levengevende kracht concreet te maken. Het oudtestamentisch materiaal bepaalt ons verder erbij, dat niet de methoden als zodanig het belangrijkste zijn, maar de afhankelijkheid van God in het

---

<sup>258</sup> Vgl. de nieuwtestamentische aanraking en handoplegging (5.6.2.2).

<sup>259</sup> Vgl. het nieuwtestamentische gebruik van ‘contactmiddelen’ als kleed, kwast, schaduw en zweet- en gordeldoeken (zie 5.6.2.8).

gebed. In het volgend hoofdstuk gaan we hierop nader in. Eerst bezien we de nieuwtestamentische werkwijzen.

### *5.6.2 Nieuwe Testament*

#### *5.6.2.1 Inleiding: gevarieerde werkwijzen*

Evenals als in de oudtestamentische genezingsverhalen vindt genezing in de evangeliën plaats op een gevarieerde wijze. Soms is de handelswijze uitdrukkelijk afgestemd op de specifieke omstandigheden van de zieke. Van der Loos schrijft m.b.t. de genezingsbediening van Jezus: “(...) Jesus followed the method that He considered the correct one in certain circumstances and having regard to the persons involved” (328).

#### *Illustratie: hoe de doofstomme genezen wordt (Mk.7:31-37)*

Hoewel in het verhaal van de genezing van een doofstomme in Mk.7:31-37<sup>260</sup> het verzoek klinkt om handoplegging, gaat Jezus zijn eigen weg en maakt Hij gebruik van verschillende -ook elders in de Joodse en Griekse wereld bekende (Taylor 354; Moloney 150)- ‘technieken’, toegesneden op de zieke in kwestie. Hoewel deze technieken elders in een magische context gebruikt kunnen worden, komen ze bij Jezus voor in het licht van de komst van het Koninkrijk en in een sfeer van afhankelijkheid van God (vgl. Hurtado 118).

Vanwege de behoefte aan *voelbare* communicatie steekt Jezus zijn vingers in de oren van de doofstomme en raakt Hij diens tong aan. Het (in de oudheid i.v.m. genezing vaker gebruikte) speeksel dat Jezus op zijn tong aanbrengt<sup>261</sup>, communiceert evenals bij de blinde in 8:23 een eigen boodschap van (te verwachten) genezing (Hurtado 117) en brengt een heilzame verbondenheid tussen Jezus en de man tot stand (zie 5.6.2.4). Volgend op een opzien naar de hemel, ofwel een vertrouwensvol (vgl. Jh.11:41v; zie 5.6.2.6) opzien naar de Krachtbron van waaruit Jezus put<sup>262</sup>,

---

<sup>260</sup> Het verhaal kwam al zijdelings ter sprake in 5.3.7.2, daar het met het verhaal van de (symbolische) genezing van de blinde te Betsaïda een tweeluik vormt. We gaan hier niet in op de mogelijk eveneens symbolische betekenis van de genezing van de doofstomme, maar beperken ons tot de methoden die rond zijn genezing gebruikt worden.

<sup>261</sup> “So incidental is the reference in the present narrative that we cannot be wholly certain how it [the spittle] was used” (Taylor 354). Pesch (*Markusevangelium I* 395) denkt aan een bevochtigen van Jezus’ vinger, waarmee Hij vervolgens de tong aanraakt; France acht een aanbrengen van speeksel op de tong met Jezus’ hand waarschijnlijker dan een direct spuwen op de tong (*Mark* 303).

<sup>262</sup> “[T]he heavenward look at least indicates the heavenly source and therefore the supernatural character of [the] power” (Gundry 384).



en op gezucht als uiting van emotionele betrokkenheid<sup>263</sup> volgt een verstaanbaar machtswoord<sup>264</sup>, dat resulteert in de uiteindelijke genezing.

Een aantal methoden komt in het Nieuwe Testament regelmatig terug. In de volgende subparagrafen komen deze aan de orde.

#### 5.6.2.2 De aanraking/handoplegging en het nieuwe verbond

Als eerste kunnen worden onderscheiden die werkwijzen, die uiting zijn van een relationele verbondenheid tussen de genezer en de te genezen mens:

a) de *aanraking*. (Mk.1:41par; 3:10; 5:27v,30vpar,41par; 6:56vpar; 8:22; Mt.9:29; 20:34; Lk.6:19; 7:14; 22:51). In de aanraking -actief of passief- verbindt Christus (of verbinden zijn gevolmachtigde leerlingen) zich tastbaar met de zieke. De aanraking lijkt vooreerst een teken te zijn van (goddelijke) solidariteit met cultisch en sociaal uitgestoten (John, *Miracles* 11), daar zij meermalen voorkomt bij zieken die als onrein golden (door huidziekte, bloedvloeiing of reeds ingetreden dood) of anderszins naar de rand van de samenleving waren verdreven (blinden). Als zodanig kan zij beschouwd worden als een tastbare expressie van Gods barmhartigheid, waarmee Deze zich op nieuwe wijze heilzaam verbindt aan de eens onreinen<sup>265</sup> en verstoten van zijn volk, dat is: *als teken van de realisatie van een nieuw verbond*<sup>266</sup> van herstelde verhoudingen en van shaloom. De aanraking komt niet voor bij bezetenheid, waar verbondenheid met een negatieve entiteit blijkbaar vermeden wordt<sup>267</sup>; hier volstaat het machtswoord, zie b.

---

<sup>263</sup> Gundry brengt het zuchten (of kreunen) in verband met toenmalige praktijken, waarbij een genezer in het kreunen 'levenskracht afscheidde' om aan daarna gesproken woorden effectieve kracht te verlenen (383v). France daarentegen schrijft: "[I]t is sometimes seen as part of a magical healing routine, but probably for Mark serves (...) to suggest Jesus' deep emotional involvement" (*Mark* 303v). Zuchten kan duiden op een intens verlangen naar het zichtbaar worden van Gods Koninkrijk (vgl. Rom.8:22v,26; 2 Kor.5:2,4).

<sup>264</sup> "Effata": 'word geopend'. "Jesus, unlike some wonder-workers, is not using gibberish or unknown words or syllables to perform a healing, but rather his own intelligible native speech" (Witherington, *Mark* 234).

<sup>265</sup> Vgl. Grob 860: "The most frequent use of *haptomai* (...) is in the Synoptic reports of Jesus' acts of healing. They give a completely new connotation to the word. Isa. 6:5 ff. was fulfilled in Jesus once for all."

<sup>266</sup> Vgl. de relatie tussen ontferming en een nieuw verbond in Hos.2:18.

<sup>267</sup> Handoplegging i.v.m. bevrijding komt wel eenmalig voor in het Qumran-fragment *Genesis Apocryphon* (1Q20, col.29), waar Abraham bidt voor de zieke farao van Egypte om bevrijding van een demon, waarna hij de hand op diens hoofd legt. Vgl. ook Lk.13:10-17 (de genezing van de verkromde vrouw), waar de kwaal

*Illustratie: hoe de melaatse genezen wordt (Markus 1:40-45)*

Een melaatse komt als smekeling tot Jezus met een verzoek om genezing. In zijn verzoek klinkt geloof in Jezus' macht door: "Indien Gij wilt, kunt Gij mij reinigen." Jezus toont zijn wil tot genezing door de man aan te raken. De evangelist vermeldt dat in de aanraking Jezus' barmhartigheid zichtbaar wordt: "En met barmhartigheid bewogen, strekte Hij zijn hand uit, raakte hem aan (...)." <sup>268</sup> Door de man aan te raken verbindt Jezus zich doelbewust aan een onreine (vgl. Lev.13:3) en verstoten (vgl. Lev.13:46) zieke. Door daarbij te handelen tegen de reinheidsvoorschriften van de thora in (Lev.5:3; Num.5:2v) maakt Hij impliciet duidelijk, dat voor Hem -die in bepaald opzicht boven de wet staat (vgl. Mk.2:28par)- barmhartigheid belangrijker is dan uiterlijke regels (vgl. Mt.9:13; 12:7). Klaarblijkelijk kent Jezus geen angst voor besmetting. Hoewel melaatsheid en dood in de joodse beleving in elkaars verlengde lagen (Num.12:12; Job 18:13; vgl. Pesch, *Markusevangelium I* 143; Witherington, *Mark* 103), wordt naar het lijkt in zijn aanraking niet de 'dood' op Jezus overgedragen, maar in tegengestelde richting het krachtiger 'leven' van Gods heil op de melaatse (vgl. Gundry 95; vgl. ook Mk.16:18). De aanraking wordt gevolgd door woorden waarin Jezus zijn in de aanraking reeds getoonde wil tot genezing bevestigt ("Ik wil het") en door een machtswoord ("word rein"), dat de daadwerkelijke genezing bewerkt en het heil van een nieuwe, messiaanse tijd te voorschijn roept <sup>269</sup>.

In de nieuwtestamentische aanraking vindt voorts overdracht van kracht plaats (Mk.5:30par; Lk.6:19). Deze voorstelling komt ook elders in de antieke wereld <sup>270</sup> en in andere culturen <sup>271</sup> voor. Van krachtsoverdracht,

---

echter kan worden beschouwd als behorend tot een categorie ziektes "caused by demons but distinct from demon possession proper" (Thomas 308).

<sup>268</sup> Ook indien in Mk.1:41 i.p.v. *splagchnistheis* de varia lectio *orgistheis* ("vertoorned", nl. over het kwaad van de ziekte, vgl. Hooker 80v; wellicht ook over de sociale gevolgen, France, *Mark* 118) wordt gelezen, spreekt uit de aanraking als zodanig Jezus' barmhartigheid: "While He could heal the leper by His word alone, He adds the contact of His hand, to show His feeling of compassion (...). So the reaching out of His hand was a sign and token of His vast grace and goodness" (Calvijn, *Matthew, Mark and Luke I* 244).

<sup>269</sup> Jezus' 'reinmaking' betekent meer dan het priesterlijke 'rein verklaren', dat verondersteld wordt in vs.44 (Gundry 95). Vgl. Lane 89: "(...) while the Law of Moses provided for the ritual purification of a leper, it was powerless to actually purge a man of the disease (...). The cleansing of the leper indicates the new character of God's action in bringing Jesus among men."

<sup>270</sup> Pesch b.v. schrijft m.b.t. Mk.5:30: "Die zugrunde liegende Vorstellung von der mit Kraft (...) geladenen Person ist in der Antike weit verbreitet; die heilende Kraft strömt durch Berührung auf den Kranken über" (*Markusevangelium I* 302).

waarbij de levendmakende kracht van Jahweh werd overgedragen op een dode, was reeds in 5.6.1.3 sprake bij het lichaamscontact van Elia en Elisa met een gestorven jongen. In het Nieuwe Testament moet deze overdracht gezien worden tegen de achtergrond van de heilsgave van het nieuwe verbond: de Heilige Geest (zie 5.3.7.3B: de bloedvloeiende vrouw).

Tot de categorie van de aanraking kan tevens gerekend worden het *vatten van de hand* (Mk.1:31par; 5:41par; 9:27; Lk.14:4; Hd.3:7; 9:41) en het *omvatten* met de armen (Hd.20:10), hoewel bij het vatten van de hand de aspecten van doelbewuste verbondenheid en van krachtsoverdracht soms minder duidelijk zijn.

b) de *handoplegging* (Mk.5:23par, 6:5; 7:32; 8:23vv; 16:18; Lk.4:40; 13:13; Hd.5:12; 9:12,17; 14:3; 19:11; 28:8<sup>272</sup>; vgl. voorts 5.5.3a) is een bijzondere vorm van aanraking<sup>273</sup>. Volgens Pesch was de handoplegging in de wereld van de hellenistische wonderdoeners een “heimische Gestus” (*Markus-evangelium I* 300; maar zie beneden!).

Elderenbosch ziet de handoplegging bij genezing in het kader van de oudtestamentische zegen onder handoplegging, welke de gemeenschap tussen de zegenende en de gezegende concretiseert. Hij spreekt over de gemeenschap met Christus, die in de handoplegging concreet wordt en die genezing en bevrijding bewerkt (32). Jezus' handoplegging heeft z.i. ook een messiaans aspect: “Gezien het ontbreken van de handoplegging bij de joodse genezingen is het feit van de genezing door middel van de aanraking door Christus op zichzelf reeds iets sui generis, het is een messiaans handelen, getuigend van de door Jezus ontvangen volmacht.”<sup>274</sup> De aanraking c.q. handoplegging door de leerlingen van Jezus, die zelf uit de gemeenschap met Christus leven, is in feite een overdracht van Christus' leven aan anderen, van bevrijdend contact met zijn messiaanse heerlijkheid (34v).

Volgens Lalleman is de aanraking/handoplegging ter genezing zonder begeleidende handelingen een *christelijke* categorie, die alleen voorafgegaan

---

<sup>271</sup> Lalleman (356) spreekt over het in vele culturen bestaande idee van de effectiviteit van huid-op-huidcontact, ofwel *synanachroosis*.

<sup>272</sup> Hogan (274v) wijst erop, dat handoplegging i.v.m. genezing niet voorkomt bij Mattheüs, die z.i. alle aandacht wil vestigen op de autoriteit van Jezus zelf, zoveel mogelijk los van middelen of technieken.

<sup>273</sup> Soms worden handoplegging, aanraking en het vatten van de hand als synoniemen gebruikt. *Haptomai* (Mk.10:13) wordt veranderd in *epitithèmi tas cheiras* in Mt.19:13; *krateo tes cheiros* (Mk.1:31) wordt tot *haptomai* in Mt.8:15 (Wilkinson, *Bible* 109).

<sup>274</sup> 33. Wilkinson bevestigt, dat genezing door aanraking of handoplegging niet wordt genoemd in het Oude Testament of in de rabbijnse literatuur (*Bible* 109). Wij verwezen reeds eerder naar het eenmalig voorkomen van handoplegging in het zgn. *Genesis Apocryphon* i.v.m. Abrahams gebed om bevrijding van de farao van Egypte.

wordt door gevallen van lichaamsaanraking in 1 en 2 Koningen en niet alleen ontbreekt in de rabbijnse literatuur, maar ook in Griekse teksten voor de opkomst van het christendom. Hij komt tot deze conclusie na nauwkeurig onderzoek van de gegeven voorbeelden in de door velen aangehaalde (en als standaard gehanteerde) monografie van Otto Weinreich, *Antike Heilungswunder*, waarin de aanraking ter genezing als een klassieke geste wordt voorgesteld<sup>275</sup>.

Wanneer tegen de algemeen verbreide opvatting van Weinreich in Lalleman gelijk heeft, is er des te meer reden met Elderenbosch de handoplegging te interpreteren vanuit het messiaanse heilsperspectief van Christus' verschijning. Wij beschouwen de nieuwtestamentische handoplegging dan als een concretisering van de messiaanse gemeenschap met Jezus -hetzij door Jezus zelf, hetzij door de handen van zijn leerlingen heen-, waardoor de zegen van de aangebroken heilstijd wordt overgedragen. Evenals de aanraking kan de handoplegging gelden als tastbare *expressie van het nieuwe verbond*; als uiting van de hernieuwde verbondenheid met God dan wel de gemeenschap met de Messias bemiddelt zij het heil van de nieuwe heilstijd.

#### 5.6.2.3 *Het machtswoord en de komst van het Koninkrijk*

Een tweede belangrijke nieuwtestamentische methode is het als bevel gesproken machtswoord. We komen het tegen i.v.m. genezing (Mk.1:41par; 2:11par; 3:5par; 7:34; Jh.5:8; Hd.3:6; 9:34b; 14:10), exorcisme (Mk.1:25par; 5:8par; 9:25par; Mt.8:16; Hd.16:18) en opwekking uit de dood (Mk.5:41par; Lk.7:14; Jh.11:43; Hd.9:40b); een enkele maal ook bij de bestraffing van (het demonische kwaad van) ziekte (Lk.4:39) en wind en zee (Mk.4:39par).

Een minder directe parallel van het machtswoord vinden we in Lk.17:14 en Jh.9:7, waar genezing volgt tijdens of na het uitvoeren van een symbolisch, op genezing duidend bevel (vgl. 2 Kon.5:10; vgl. voorts de bevelen voorafgaande aan een 'natuurwonder' in Lk.5:4, Jh.2:7v en Jh.21:6).

Het genezingswonder volgend op een machtswoord vindt dikwijls plaats zonder enig lichaamscontact. Dergelijke wonderen zijn zonder parallel in de toenmalige wereld en kunnen uniek genoemd worden voor Jezus' bediening (Lalleman 361).

Tegen de achtergrond van het Oude Testament (Gen.1; Ps.33:6,9; 147:18) kan het machtswoord van Jezus en van zijn gevolmachtigde leerlingen beschouwd worden als geladen met een goddelijke (her)scheppende kracht, dat het kwaad beteugelt en nieuw leven te voorschijn roept. "[T]he power of Jesus's word demonstrates His participation in the creative power of God

---

<sup>275</sup> "Weinreich suggests that the therapeutic touch without concomitant activity frequently appears in Classical sources. Exactly this, in my opinion, is not the case: none of the sources he refers to contains this idea" (357).

(...)” (Richardson 53). Duiden wij in de vorige paragraaf aanraking en handoplegging in het Nieuwe Testament als tastbare expressies van het nieuwe verbond, het machtswoord staat o.i. in directe relatie tot de (correlatieve) *komst van het Koninkrijk*: als expressie van Gods herscheppende bedoelingen bewerkt het machtswoord het heil van zijn dóórbrekend Rijk.

*Illustratie: hoe de verlamde bij de Schone Poort genezen wordt (Hd.3:1-10, vgl. 5.3.7.1)*

Bij een tempelpoort treffen Petrus en Johannes een sinds zijn geboorte verlamde man aan. Petrus ziet -met Johannes- de man scherp aan (3:4a), vraagt hem -om een vertrouwensrelatie tot stand te brengen (Pesch, *Apostelgeschichte I* 138; Jervell 159v)- met hen beiden oogcontact te maken (3:4b) en spreekt vervolgens een machtswoord: “In de naam<sup>276</sup> van Jezus Christus, de Nazoreeër: wandel!” (3:6b). Hiermee geeft hij de zieke wat “hij heeft”, dat is: wat hem als gevolmachtigde van de Heer en als ontvanger van diens Geest is toevertrouwd, nl. de macht om ziekten te genezen (Lk.9:1; Hd.2:19,43). Het grijpen bij de (rechter)hand heeft in het tot stand komen van de genezing de functie om het overeind komen van de verlamde te activeren en te ondersteunen; slechts op de achtergrond kan de gedachte meespelen, dat via de hand kracht wordt overgedragen<sup>277</sup>.

Het spreken van een machtswoord kan gepaard gaan met wat genoemd kan worden een ‘woord van kennis’ (vgl. 1 Kor.12:8<sup>278</sup>). Op grond van de innerlijke openbaring dat iemand genezen zal, wordt het bevel, dat de genezing tot stand brengt of veronderstelt, gecombineerd met een woord waarin de genezing wordt meegedeeld. We treffen een dergelijke gang van zaken aan bij de genezing van Eneas in Hd.9, waar Petrus’ mededeling in vs. 34 “Jezus Christus geneest u” (*iātai*, aoristische presens<sup>279</sup>: op dit moment)

---

<sup>276</sup> De naam van Jezus wordt aangeroepen als de krachtbron voor het handelen dat volgt (Fitzmyer 278), zodat Jezus zelf Degene is die het wonder verricht (Jervell 160). Dat het beroep op de naam van Jezus niet als genezing bewerkend magisch ritueel bedoeld is, moge blijken uit 3:12,16 en 19:13-16 (vgl. Barrett, *Acts I* 176v, 182v).

<sup>277</sup> Lindijer, *Handelingen I* 88. Jervell (160) ziet de aanraking wél als middel tot overdracht van kracht.

<sup>278</sup> Over de betekenis van het ‘woord van kennis’ in 1 Kor.12 lopen de meningen uiteen. Volgens Fee (593) is het meest waarschijnlijk de omschrijving “a ‘spiritual utterance’ of some revelatory kind”. Thiselton (941vv) echter brengt deze gave evenals het ‘woord van wijsheid’ meer direct in verband met de verkondiging van het kruis (vgl. 1 Kor.1:24-31; 2:6-16) en sluit een “trained, habituated disposition” van de kant van de verkondiger daarbij niet uit.

<sup>279</sup> Longenecker 381; vgl. Barrett, *Acts I* 481

wordt gevolgd door de opdracht: “Sta op en maak uw bed op”. Vgl. ook Mk.7:29, Jh.4:50a en (in negatieve zin en zonder bevel) Hd.13: 11.

#### 5.6.2.4 Speeksel

Zie Mk.7:33; 8:23 en Jh.9:6. Speeksel werd in het jodendom en de klassieke oudheid gebruikt als remedie o.a. tegen ooglijden<sup>280</sup> en, gepaard gaande aan magische bezweringen, als middel om de ziekte-demon te verdrijven (Cranfield, *Mark* 251). Gebruik van speeksel bracht derhalve een boodschap van te verwachten genezing over (Strack-Billerbeck II 17).

Het speeksel verbindt met degene van wie het uitgaat, zodat het speeksel van een onreine onrein maakt (Lev.15:8)<sup>281</sup>. Omgekeerd geneest speeksel niet uit zichzelf, maar door vereenzelviging met de persoon van de genezer<sup>282</sup>; het speeksel van een door de goddelijke Geest gedrevene geldt dan ook als bijzonder effectief (Pesch, *Markusevangelium I* 418). In de evangelie-passages, waarin Jezus speeksel gebruikt, is het derhalve niet het speeksel als zodanig dat geneest, maar Jezus Messias<sup>283</sup>. Gebruik van speeksel in de genoemde evangeliepassages kan in dit licht -evenals aanraking en handoplegging- worden beschouwd als uiting van heilzame verbondenheid met Hem (zie 5.6.2.2); in deze verbondenheid kan kracht worden overgedragen<sup>284</sup>. Hoewel gebruik van speeksel in de heidense cultuur dikwijls werd geassocieerd met magische praktijken (Carson, *John* 363), speelt in de evangeliegedeeltes de gedachte aan magisch handelen geen rol, daar speeksel hier niet als zelfstandige genezing bewerkende techniek gebruikt wordt (gepaard gaande aan het reciteren van magische spreken), maar steeds in combinatie met andere handelingen (Wilkinson, *Bible* 115).

---

<sup>280</sup> Voorbeelden bij Wilkinson, *Bible* 117, Wengst 356v en Kollmann, *Wundergeschichten* 79. Een in de literatuur veelvuldig genoemd voorbeeld is de genezing van een blinde door keizer Vespasianus, nadat de blinde hem -op ingeving van de god Serapis- verzocht had zijn wangen en oogleden met het speeksel van zijn mond te bestrijken. Het betreffende verhaal wordt in de versie van Tacitus geciteerd in Theißen en Merz 284.

<sup>281</sup> In het verlengde hiervan moet worden opgemerkt, dat aan speeksel naast een helende ook een negatieve macht werd toegedicht. Van der Loos (307) noemt o.a. het ‘speeksel des doods’ naast het ‘speeksel des levens’ bij de Assyriërs en vermeldt Babylonische inscripties die spreken over zowel de helende als de verderfelijke werking van speeksel.

<sup>282</sup> “[I]t is effective not in itself as a medical agent, but, like the touch of the hand, as it identifies with the powerful person of the healer” (France, *Mark* 303).

<sup>283</sup> Vgl. Kelsey 80: “Jesus used it not so much as a direct healing agent as by way of a carrier of his personality and power.”

<sup>284</sup> Gundry merkt in verband met gebruik van speeksel door Jezus op: “Physical contact transfers healing power” (383).

### *Illustratie: hoe de blindgeborene genezen wordt (Jh.9)*

Jezus ontmoet in Jeruzalem een blindgeboren man, in wiens genezing door zijn toedoen de helende “werken van God” openbaar zullen worden (vs.3). Jezus leidt de genezing in door een papje te maken. Hij spuugt daartoe op de grond en mengt zijn speeksel (=in zijn dagen bekend genezend middel tegen oogziekten, maar hier afkomstig van Hem die zelf de “werken Gods” werkt, vs.4) met het stof van de aarde (= 'grondstof' van een nieuwe schepping?, vgl. Gen.2:7<sup>285</sup>). Vervolgens brengt hij het papje aan op de ogen van de blinde. Het -waarschijnlijk door de blinde gehoorde-spuwen communiceert in samenspel met het insmeren (*epichriein*) van diens oogleden o.i. een zintuigelijk waarneembare boodschap van aanstaande genezing. De genezing komt tot stand, nadat de blinde op Jezus' woord het 'papje' heeft afgewassen (vgl. 2 Kon.5:10,14) in het water van de vijver Siloam. Dat de genezing pas intreedt *na* de afwassing haalt het bestrijken van de oogleden weg uit de sfeer van de magie (Schnackenburg 307); de genezing volgt op gehoorzaamheid aan Jezus' opdracht (vs.7; vgl. 2 Kon.5:10; Lk.17:14) en wordt toegeschreven aan Jezus zelf (vs.30). Het herstel resulteert in een steeds duidelijker erkenning door de genezene van Jezus' persoon en betekenis<sup>286</sup>, uitlopend op een persoonlijke geloofsbelijdenis als uiting van nieuw *geestelijk* zicht (vs.38v). Het wonder verwijst naar de komst van Jezus als het Licht der wereld (vs.5), die -overeenkomstig het woordspel van de evangelist in vs.7<sup>287</sup> - tot heil gezonden is van de Vader (vgl. Barrett, *John* 359; Wengst 358).

### *5.6.2.5 Zalving met olie*

Zie Mk.6:13 en Jak.5:14. Zalving met olijfolie werd in de oudheid toegepast bij de persoonlijke cosmetische verzorging (vgl. 2 Sam.12:20; Ruth 3:3; Ps.104:15; Am.6:6; Mt.6:17; Lk.7:46), van waaruit zij metafoor werd voor vreugde en overvloed (Ps.23:5; Jes.61:3), beeld voor eerbetoon van

---

<sup>285</sup> Kerkvaders als Irenaeus en Chrysostomus zien in het gebruik van aardse stof een verwijzing naar Gen.2:7 en veronderstellen op grond daarvan, dat de ogen van de blindgeborene ontbreken en alsnog geschapen moeten worden (Barrett, *John* 358; Carson, *John* 363v). Ook anderszins kan een verwijzing naar Gods (her)scheppend handelen hier zinvol zijn: “[W]ithout insisting on such a direct relationship to Genesis 2:7, one can appreciate this interpretation because of its strong emphasis on new creation or new birth in the story of the blind man” (Michaels 162). De interpretatie van Calvijn, dat Jezus het laagje modder aanbracht om de blindheid te verdubbelen en zo het geloof van de blinde te beproeven ( *John* I 241), lijkt ons ver gezocht.

<sup>286</sup> “De mens die Jezus genoemd wordt” (vs.11) → “een profeet” (vs.17) → “van God gekomen” (vs.33). Vgl. Ridderbos, *Johannes* I 385.

<sup>287</sup> Waar Siloam geïnterpreteerd wordt als “uitgezonden”.

Godswege (Ps.45:8; 92:11) en middel om anderen respect en genegenheid te betonen (Mk.14:3par; 16:1par; Lk.7:38; Jh.19:39v). Zij werd voorts gebruikt tot verzachting en genezing van wonden (vgl. Jes.1:6; Jer.51:8; Lk.10:34). De nieuwtestamentische zalving tot genezing kan tegen deze achtergrond allereerst worden gezien als teken van welzijn en genezing.

In het licht van wat wij eerder schreven over de godsdienstige functie van de zalving in het Oude Testament (zie 5.5.3b), is zij tevens op te vatten als teken van vervulling met de Heilige Geest en van toewijding aan God. Daarbij voegt zich nog de voorstelling die voorkomt in het vroege jodendom, dat in de eindtijd olie vloeien zal uit de paradijselijke boom des levens tot heil van de geredden (Mussner 220; vgl. Op.22:2).

Hoewel de precieze betekenis van de nieuwtestamentische zalving tot genezing onduidelijk is (vgl. Davids, *Anointing* 48), beschouwen we haar tegen de achtergrond van het bovenstaande als teken van de eschatologische, helende dóórwerking van de Geest in de zieke mens met het oog op diens (hernieuwde) toewijding aan God<sup>288</sup>.

In Jacobus 5 wordt zij verricht door de oudsten als ambtelijke representanten van de geloofsgemeenschap (vgl. 5.5.3b); dit aspect van de gemeentelijke representatie lijkt ons ook voor het heden van belang. Volgens Jacobus' instructie gaat de zalving gepaard met gebed over (*epi*) de zieke, hetwelk zou kunnen duiden op begeleidende handoplegging (vs.14). Niet de zalving als zodanig bewerkt het (lichamelijk<sup>289</sup>) herstel, maar het "gebed des geloofs"<sup>290</sup>

<sup>288</sup> Het aspect van de (toe)wijding wordt i.v.m. de zalving tot genezing dikwijls ongenoemd gelaten. Moo (179vv) noemt wel de wijding als de waarschijnlijke symboliek in de handeling van het zalven, maar interpreteert haar, betrokken op de zieke, als "being 'set apart' for God's special attention and care." Daar in het Oude Testament de zalving een wijding symboliseert tot de dienst aan God (zie 5.5.3b, vgl. 1 Kron.29:22: "zalften hem de HEER [*l'jhvah*] tot vorst"), lijkt het ons beter te spreken van (hernieuwde) toewijding van de (te genezen) zieke aan de zaak van de Heer. Ook Bennett sprak i.v.m. zalving over wijding en heiliging in dienst van God (zie 2.3.10,3). Vgl. eveneens Paul, *Vergeving en genezing* 109, die de zalving ziet als symbool van "toewijding van de zieke aan God en aan het werk van de Heilige Geest."

<sup>289</sup> Het verbum *astheneoo* (ziek/zwak zijn, vs.14) heeft in de evangeliën (de meest relevante context voor Jac.5) bijna altijd betrekking op lichamelijke ziekte; hetzelfde geldt voor het verbum *iaomai* (genezen, vs.16) in het geheel van het Nieuwe Testament, buiten citaten uit de LXX (Moo 184). Met het verbum *kamnoo* (vermoeid/ziek zijn, vs.15) geven zij aan de verba *soizoo* (redden) en *egeiroo* (oprichten, vs 15) een betekenis die uitgaat boven geestelijk herstel. "Wahrscheinlich denkt Jak an einen primär körperlich-therapeutischen Akt" (Popkes 344). In die richting wijst ook de zalving van (lichamelijk) zieken in het verwante Mk.6:13b.

<sup>290</sup> "The faith is that of the one who prays, i.e. of the elders (...), not that of the sick person" (Davids, *James* 194).



(vs.15). De nadruk valt op het gebed<sup>291</sup>, dat zich richt op de Heer op wiens gezag en in wiens kracht gehandeld wordt (vs.14b: “in de naam des Heren”). Toch is de zalving o.i. niet alleen begeleidend *teken*, maar mag zij –in een omgeving van geloof en gebed- tegelijk beschouwd worden als *middel* waardoor God zijn Geest overdraagt (vgl. 1 Sam.10:1,9v; 16:13; Jes.61:1).

Het tekenkarakter komt dan in de buurt van het tekenkarakter van het water bij de heilige doop of van brood en wijn bij het heilig avondmaal/de eucharistie, waarmee het heil niet alleen ‘be-tekend’ maar ook verzegeld wordt. Dat de zalfolie het middel zou zijn, waarop de *dynamis* (kracht van de Heilige Geest) materieel kan worden overgedragen, zodat de olie de *dynamis* bevat (Ouweneel 288, 359), voert o.i. te ver. De (met kracht beklede) materie dreigt op die manier de plaats in te nemen van het geloof waardoor de genade ontvangen wordt. Vgl. 5.6.2.8.

Daar volgens Jacobus de mogelijkheid bestaat (*kàn*: “en in het geval dat”, vs.15b), dat de ziekte, waarvoor gebed en zalving wordt gevraagd, in verband staat met zonde (Thomas 31vv), dan wel dat de genezing belemmerd zou kunnen worden door onbeleden zonde, beveelt hij schuldbelijdenis van de zieke aan om de weg vrij te maken tot genezing naar lichaam én geest. Dat zonde een rol speelt, wordt niet voor elk ziektegeval verondersteld<sup>292</sup>.

#### 5.6.2.6 *Gebed*

Het gebed komt, in verhouding met de oudtestamentische genezingsverhalen, in nieuwtestamentische passages weinig voor. In het Nieuwe Testament treffen we het in de context van genezing alleen aan in een tot Jezus’ leerlingen gerichte exorcisme-instructie (Mk.9:29) en, in combinatie met andere handelingen, in het genezend handelen van Jezus’ volgelingen (Hd.9:40a, 28:8; Jac.5:14-18), echter niet bij Jezus zelf. Daar het gebed als roep om hulp en steun de afhankelijkheid van de ‘genezer’ van God zichtbaar maakt, lijkt dit erop te wijzen dat Jezus, in directe verbondenheid met zijn Vader, op meer autonome wijze genas en bevrijdde dan zijn leerlingen<sup>293</sup>. In die richting wijst ook het commentaar van France bij de exorcisme-instructie van Mk.9:29: “In Jesus’ encounter with demons (...) a

---

<sup>291</sup> Het participium *aleipsantes* in vs.14 geeft een handeling aan die simultaan plaatsvindt met de handeling van het hoofdwerkwoord *proseuksasthoosan*; het kan worden weergegeven met ‘al zalvend’. Vgl. Davids, *James* 193.

<sup>292</sup> Popkes (346) schrijft m.b.t. de toegezegde vergeving in vs.15b: “Die Verheißung der Sündenvergebung ist syntaktisch ein addendum, sachlich ein donum superadditum.”

<sup>293</sup> Vgl. 5.5.4. Jezus’ opzien naar boven in Mk.7:34a en Jh.11:41 (vgl. Mk.6:41par) moet eerder gezien worden als uitdrukking van zijn vertrouwensvolle overgave aan God (zie Jh.11:42; het gebed hier is een dankgebed voor verhoring) dan als uiting van smeking om hulp.

simple word of command has sufficed in every case (...). But the disciples' authority was always derivative, and prayer is an appropriate recognition of that fact in any encounter with spiritual evil" (*Mark* 370).

*Illustratie: hoe Tabita opgewekt wordt (Hd.9:36-42, vgl. 5.3.7.4)*

Petrus zendt de rouwklagende weduwen rond de gestorvene weg (eenzelfde gang van zaken bij het dochttertje van Jäirus, Mk.5:40/Mt.9:25). Vervolgens knielt hij in eenzaamheid bij de gestorvene neer en bidt (vgl. 1 Kon.17:19v en 2 Kon.4:33). Van gebed is géén sprake wanneer Jezus in overeenkomstige omstandigheden Jäirus' dochter opwekt, hetgeen lijkt te duiden op een kwalitatief onderscheid tussen Jezus' genezend handelen en het optreden van Petrus<sup>294</sup>. Vervolgens spreekt Petrus, evenals Jezus bij het dochttertje van Jäirus (Mk.5:41/Lk.8:54) een machtswoord: "Tabita, sta op!" (vs.40)<sup>295</sup>. Gebed en machtswoord worden na het terugkeren van het leven gevolgd door het geven van de hand (vs.41). Deze handeling lijkt een minder functionele rol te spelen dan in het verhaal van het dochttertje van Jäirus, waar de hand wordt gevat vóór de terugkeer van het leven (Mk.5:41par) (vgl. Lindijer, *Handelingen I* 253; Kahl 114).

#### 5.6.2.7 Genezing/bevrijding op afstand

In hoofdstuk 3 zagen we, hoe Dorothy Kerin in haar genezingsbediening voorbede deed voor mensen op afstand. Haar geestelijk leidsman bracht deze werkwijze in verband met het evangelieverhaal van de knecht van de hoveling, die op afstand door Jezus genezen werd (zie 3.5.2).

Genezing of bevrijding 'op afstand' wordt in de evangeliën bij drie gelegenheden vermeld: zie Mt.8:5-13par; Mk.7:24-30par en Jh.4:46-53. Kenmerkend is dat een elders verblijvende zieke herstelt, nadat iemand anders in zijn/haar plaats Jezus verzocht heeft om hulp. Opvallend is dat in de genoemde gevallen geen enkele 'methode' wordt gebruikt: "In these cases there was no word of command to the sick or to a demon. There was no touch of sympathy or opportunity for the transfer of healing power. There was no special method of healing at all, simply a command to the person who had come to seek help from Jesus that they should return, and an assurance that the sick one was well again" (Wilkinson, *Bible* 118).

---

<sup>294</sup> Vgl. Witherington, *Acts* 333: "That Peter prayed before the miracle may distinguish Peter from Jesus."

<sup>295</sup> Bruce (212) wijst op de ene letter verschil in het machtswoord van Jezus bij de dochter van Jäirus, *Talitha koemi* (Mk.5:41), en dat van Petrus, *Tabita koemi*. Barrett is sterk geneigd de overeenkomst tussen beide te zien als "pure coincidence", temeer daar Lukas in zijn weergave van het gebeuren rond Jäirus' dochter de Aramese woorden weglaat (*Acts I* 485).

In alle drie in de evangeliën voorkomende gevallen is het waarschijnlijk een heiden, die Jezus verzoekt om hulp. France ziet een mogelijk verband tussen deze vorm van genezing/bevrijding en de heidense context, die om gepaste afstand vraagt (*Mark* 297; vgl. Richardson 78v). Hooker suggereert dat genezing op afstand in de evangeliën symbolisch zou kunnen zijn voor het heil dat tot de heidenen komt, hoewel zij nog “ver weg” zijn (184).

In dit verband is het vermeldenswaard, dat genezing op afstand ook voorkomt in een zuiver joodse context, nl. in de overlevering van de wonderen van de 1<sup>e</sup>-eeuwse Joodse wondercharismaticus Chanina-ben-Dosa. Kollmann citeert uit de Talmud de volgende passage: “Einst erkrankte der Sohn Rabbi Gamaliels und er sandte zwei Schriftgelehrte zu Rabbi Chanina ben Dosa, daß er für ihn um Erbarmen flehe. Als dieser sie sah, stieg er auf den Söller [Dachboden] und flehte für ihn um Erbarmen. Beim Herabsteigen sprach er ihnen: Gehet, das Fieber hat ihn verlassen. (...) Hierauf ließen sie sich nieder und schrieben die Stunde genau auf, und als sie zu Rabbi Gamaliel kamen, sprach er zu ihnen: Bei Gott, weder habt ihr vermindert noch vermehrt: genau dann geschah es, in dieser Stunde verließ ihm das Fieber.”<sup>296</sup>

*Illustratie: hoe de dochter van de Syrofenicische vrouw bevrijd wordt (Mk.7:24-30, vgl. 5.5.2.1)*

Markus maakt geen enkele melding van ‘werkwijzen’ waarvan Jezus zich bedient bij de bevrijding van het dochttertje van de vrouw. Het bij exorcismen gebruikelijke machtswoord ontbreekt.

Hoewel Jezus zich niet stoort aan sociale conventies en tegen de orthodoxe regels van zijn dagen in uiteindelijk in zee gaat met een dubieuze hulpvraagster: een vrouw, een heidense, moeder van een kind met een onreine geest (France, *Mark* 297), zoekt hij haar dochttertje niet thuis op zoals bij het dochttertje van Jaïrus (5:38). Hier lijkt een barrière te liggen, die France omschrijft als “the inappropriateness of the Jewish Messiah entering a Gentile house” (ibidem). In het licht van Lk.7:6, waar Jezus wél de bereidheid toont naar het huis van een heidense centurio te gaan, en in het licht van de aan het onderhavige bevrijdingsverhaal voorafgaande perikoop Mk.7:1-23, waarin Jezus het cultisch onreine rein verklaart (vgl. Gundry 375), lijkt de door France genoemde reden ons minder waarschijnlijk. Meer voor de hand ligt naar onze mening, dat Jezus nog pas op de plaats maakt i.v.m. de volgorde van het heil: ‘eerst de Jood, dan de Griek’ (vgl. 5.5.2.1 en Hooker, zie boven). De toegeeflijkheid naar de centurio uit Lk.7 zou dan verklaard kunnen worden uit het gegeven, dat

---

<sup>296</sup> *Wundergeschichten* 44; vgl. Vermes, *Jesus* 75. Over de waarde van dergelijke verhalen m.b.t. de genezingsbediening van Jezus wordt heel wisselend gedacht. Kollmann zet naast elkaar de mening van Dellinger, die Jezus en de rabbijnse wonderdoeners scherp tegenover elkaar plaatst, en de mening van Vermes, die Jezus’ genezend handelen positioneert binnen de context van de Joodse charismatici (*Wundergeschichten* 49v). Zie ook 5.3.6.

deze het joodse geloof een warm hart toedraagt en als kandidaat-proseliet<sup>297</sup> dichterbij staat (vgl. vs.5: "Hij heeft ons volk lief en onze synagoge heeft hij gebouwd").

In het verhaal van Mk.7 volstaat de mededeling, dat de bevrijding van de dochter heeft plaatsgevonden. Blijkbaar heeft Jezus geëxorceerd 'in de geest' (vgl. 1 Kor.5:4v voor een overeenkomstige 'tegenbeweging'). De moeder treft haar dochter thuis genezen aan (vs.29v). Dit is de enige maal dat een dergelijke vorm van exorcisme in de evangeliën vermeld wordt (Warrington 82).

#### 5.6.2.8 'Contactmiddelen'

In 2.5.13.5 beschreven we, dat MacNutt aandacht gaf aan het gebruik van niet-sacramentele middelen ofwel 'gezegende voorwerpen' (zoals olie voor dagelijks gebruik, zout, water, medicijnen en versterkende vloeistoffen). We noteerden zijn waarschuwing tegen een overdreven vertrouwen op de betreffende voorwerpen.

Reeds in het Nieuwe Testament komen we dergelijke voorwerpen tegen. Het gaat hier om middelen, die een verbinding met de genezende kracht van de 'genezer' tot stand moeten brengen: diens kleed/kwast (Mk.5:28par; 6:56par; vgl. 3:10), schaduw (Hd.5:15), zweet- en gordeldoeken (Hd.19:12). In het Oude Testament vervult de staf van Elisa in 1 Kon 4:29 een dergelijke functie (zie 5.6.1.3). Op de keper beschouwd zijn het niet Jezus of zijn leerlingen die deze middelen gebruiken, maar mensen uit het volk. Hun denkbeelden zijn waarschijnlijk niet vrij van magische connotaties<sup>298</sup>. Desondanks wordt melding gemaakt van hun herstel.

In zijn behandeling van deze stof spreekt Ouweneel over de overdracht van *dynamis* (genezende kracht) van het lichaam van de genezingsbedienaar op materiële hulpmiddelen, zodat via deze middelen genezing kan worden bewerkstelligd. M.b.t de zweetdoeken van de apostel Paulus in Hd.19:12 merkt hij op: "De *dynamis* die op of aan zijn lichaam was, impregneerde blijkbaar zijn lichaamsdoeken -zelfs heel concreet via zijn zweet- en ging

---

<sup>297</sup> Vgl. Bock, 638: "[I]t is possible that he was a candidate to be a proselyte, since his sympathy extended to building the synagogue. That he already was a proselyte is less likely, since in 7:5 there is no mention of his loving God."

<sup>298</sup> Hoewel in de meeste bijbelse wonderverhalen magie o.i. (vrijwel) geen rol speelt, is hier en daar sprake van een magische connotatie. In het verhaal van de bloedvloeiende vrouw (zie 5.3.7.3) werd de magische component afgezwakt door het geloof van de vrouw naar voren te laten treden, in de andere hierboven vermelde nieuwtestamentische teksten wordt het magische aspect duidelijker zichtbaar. In het door Meier (541) voorgestelde spectrum tussen 'magie' aan de ene zijde en 'wonder' aan de andere ligt in het Nieuwe Testament het accent meestal bij het wonder (vgl. Meier 547), hier echter bij magie.

vandaar over op de zieken.”<sup>299</sup> Volgens hem bevatte zelfs het gebeente van de dode Elisa nog zoveel dynamis, dat een dode, in zijn graf geworpen man, die daarmee in aanraking kwam (2 Kon.13:21), weer tot leven kwam. Dat dergelijke zaken in de bijbel staan, legitimeert volgens Ouweneel de toepassing van wat hij noemt “contactpunten” in de genezingsbediening.

Het gebruik van zweetdoeken komen we ook tegen in de genezingsbediening van evangelist Jan Zijlstra, die o.g.v. de hierboven genoemde tekst uit Handelingen tijdens genezingsdiensten altijd een paar zweetdoeken bij zich draagt om die waar nodig mee te kunnen geven aan tussenpersonen, wanneer zieken zelf niet naar hem toe kunnen komen<sup>300</sup>.

In het bovenstaande reiken een rooms-katholiek (volks)geloof, waarin heilige voorwerpen beschouwd worden als ‘transportmiddel’ van goddelijke kracht, en een protestants biblicisme elkaar de hand. We willen niet zover gaan dat we het onmogelijk achten dat materiële middelen kunnen worden geheiligd tot dragers van goddelijke genade (vgl. de sacramentele middelen), wel zien we het gevaar dat de Schenker van genezing en het geloof in Hem op de achtergrond geraken door eenzijdige concentratie op het gebruikte medium<sup>301</sup>. In het verhaal van de bloedvloeiende vrouw verlegt Jezus niet voor niets de aandacht van de aanraking van zijn kleeft naar de persoonlijke vertrouwensrelatie (“Uw *geloof* heeft u behouden”, Mk.5:34).

Gebruik van dergelijke voorwerpen in de dienst der genezing lijkt ons daarom alleen bij hoge uitzondering zinvol. We kunnen ons vinden in de terughoudende positie van Kraan, die in zijn bespreking van dergelijke ‘contactpunten’ schrijft: “Het kan hier o.i. alleen gaan om *abnormale* middelen, die slechts mogen worden aangewend, als de normale weg in de Dienst der Genezing onbegaanbaar is, en de door God verordende middelen van Avondmaal, handoplegging en/of zalving op een moment onbereikbaar zijn” (*Opdat u 338*).

---

<sup>299</sup> 286v. Reeds Eitrem sprak op soortgelijke wijze over “pieces of cloth which have been impregnated with Paul’s superior power, his *dunamis*” (6).

<sup>300</sup> Het gebruik is bij hem aan bepaalde voorwaarden gebonden: “Ik geef ze niet altijd mee, niemand moet er ook om vragen. Ik moet er zelf bij bepaald worden om dat te doen, en er moet ook kracht van God in de dienst aanwezig zijn” (*De wonderbaarlijke genezing 27*).

<sup>301</sup> Zo vermeldt *Trouw* de reactie van een Nederlandse Tamil op het als geneeskrachtig geldende water van de rooms-katholieke bedevaartsplaats Banneux (België): “Het werkt zelfs tegen kleine kwaaltjes. (...) Kun je niet slapen, strijk dan wat water over je voorhoofd. Heb je in je vinger gesneden? Een paar druppels water werken genezend” (*Trouw*, 30 mei 2005, 6).

### 5.6.2.9 Conclusie

Tussen de huidige dienst der genezing, zoals behandeld in de voorgaande hoofdstukken, en het genezend handelen zoals we dat tegenkomen in de Heilige Schrift, bestaat in de methodiek verschil en overeenkomst. Opvallende verschilpunten zijn het gebruik van speeksel ten tijde van het Nieuwe Testament (dat in onze cultuur afwerende reacties zou geven) en het gebruik van de geloofsverbeelding in de huidige tijd (die pas functioneren kan in het licht van de huidige psychologische kennis, zodat de Geest nieuwe “wegen in de tijd”<sup>302</sup> lijkt te schrijven). Tegelijk is er overeenkomst op hoofdpunten, m.n. bij het gebruik van het gebed, de handoplegging en de zalving. We vatten onze bevindingen m.b.t. de bijbelse gegevens samen.

a) Nam in het Oude Testament in de genezingsverhalen het *gebed* een belangrijke plaats in, in het Nieuwe Testament komt het gebed minder vaak voor. Volgens Wilkinson (*Bible* 109, 172) zijn in de evangelieverhalen en in de Handelingen de hoofdmethodes van genezing de *aanraking* (inclusief de handoplegging) en het gesproken (*machts*)woord, of een combinatie van beide.

De *aanraking* (met het lichaam) kwamen we eerder tegen in het genezend handelen van Elia en Elisa. We omschreven haar in haar nieuwtestamentische vorm van aanraking en handoplegging als teken van hernieuwde verbondenheid met God en concretisering van de gemeenschap met de Messias, waardoor het heil van de nieuwe heilstijd wordt bemiddeld en de kracht van de Heilige Geest wordt overgedragen. Het *machtswoord* omschreven we als expressie van Gods herscheppende bedoelingen, dat het heil van zijn dóórbrekend Rijk bewerkt. We brachten daarmee aanraking (handoplegging) enerzijds en machtswoord anderzijds in verband met de in deze studie voor de doordenking van de dienst der genezing belangrijk gebleken categorieën van het *nieuwe verbond* resp. de *komst van het Koninkrijk*. Beide werkwijzen verdienen o.i. alle aandacht bij de vertaling naar de hedendaagse praktijk van de dienst der genezing.

b) De *zalving met olie* dient hier eveneens vermeld te worden, daar zij in de zieken-instructie van Jacobus expliciet aandacht ontvangt. Wij beschouwden haar als teken van de eschatologische, helende dóórwerking van de Geest in de zieke mens met het oog op diens (hernieuwde) toewijding aan God en als sacramenteel middel, waarin de Heilige Geest wordt overgedragen. Of zij in haar betekenis van genezend middel in deze tijd zomaar kan worden overgenomen, is een vraag waarop we in het volgende hoofdstuk nader ingaan.

---

<sup>302</sup> Gezang 244:2 (Liedboek voor de kerken).

c) In zijn algemeenheid kan tenslotte gesteld worden dat niet alleen in het Oude, maar ook in het Nieuwe Testament de geneeswijzen *gevarieerd* zijn en dikwijls *toegesneden* op een specifieke situatie, waarin zij op creatieve wijze (een boodschap van) genezing bemiddelen.

Wat dit alles betekent voor het heden (en m.n. voor het pastoraat in zorginstellingen), komt in het volgende en laatste hoofdstuk ter sprake.

### **5.7 Samenvatting en conclusies; beantwoording deelvraag 1 en 2**

In het voorgaande hebben we gereflecteerd op een aantal belangrijke thema's uit de pastorale praktijk van de dienst der genezing in het licht van het bijbels getuigenis m.b.t. Gods genezend handelen in het Oude en Nieuwe Testament. Tevens hebben we de werkwijzen bestudeerd, die in de bijbelse genezingsverhalen gebruikt worden. Zoals we al eerder hebben aangegeven, dient het 'opgedolven' materiaal niet om tot een replica van de bijbelse genezingspraktijk te komen, maar om, ons oriënterend op de bijbelse traditie, de contemporaine dienst der genezing theologisch zo goed mogelijk te funderen en praktisch richting te wijzen.

Hieronder vatten we onze bevindingen samen. Eerst geven we, overeenkomstig de eerste van de in 5.1.1 genoemde deelvragen, een samenvatting van onze thematische bevindingen. De thema's die wij in dit hoofdstuk de revue lieten passeren, waren de verhouding tussen schepping en genezing, de relatie tussen genezing en de komst van het Koninkrijk, de plaats van ziekte en lijden en de plaats van de gemeenschap bij het zoeken naar genezing. De betreffende thema's keren hieronder terug onder resp. 1a; 1b,c,d; 1e en 1f. Daarna volgt -overeenkomstig de tweede deelvraag- een samenvatting van het methodisch materiaal. Enige conclusies met het oog op de huidige dienst der genezing worden ingepast in de samenvattingen gepresenteerd; de conclusies zijn cursief weergegeven.

In dit hoofdstuk, waarin we de bijbelse gegevens benaderd hebben vanuit een canonic en christologisch perspectief en met een heilshistorische Schriftopvatting, is gaandeweg gebleken, dat de categorieën van verbond en Koninkrijk belangrijke kaders vormen voor het schriftuurlijk spreken over gezondheid en genezing en daarom voor de doordenking van de dienst der genezing van groot belang zijn. Deze correlatieve begrippen vormen de hoofdcategorieën in onderstaande schets van een bijbelse genezings-theologie.

### *1. De belangrijkste theologische thema's en de bijbelse theologie*

a) God heeft zijn schepping goed gemaakt. Hoewel de schepping ten gevolge van de zonde verstoord is geraakt, heeft zij haar zegenpotentieel niet geheel verloren, zodat genezende en regeneratieve vermogens nog steeds in haar aanwezig zijn en middelen ter genezing in haar gevonden kunnen worden. *Afwijzing van medisch handelen en van gebruik van geneesmiddelen door werkers in de dienst der genezing is derhalve in strijd met het bijbels getuigenis.*

b) Tegen de achtergrond van een ontwrichte schepping is in de Heilige Schrift van heelheid en genezing meestal sprake binnen de correlatieve kaders van Gods verbond (verlossend partnerschap) en van zijn Koninkrijk (herschepende heerschappij).

Waar Israël gehoorzaam leert leven in verbondsrelatie met zijn Bevrijder, klinkt in de thora als uitvloeisel van Gods verbond met Abraham een belofte van zegen, waarin de shaloom van “den beginne” zichtbaar wordt. Deze zegen sluit het vrijwaren tegen ziekte in. De zegen verkeert in vloek, wanneer het verbond niet wordt nageleefd.

In Israëls donkerheid van schuld en ballingschap verkondigen de oudtestamentische profeten de belofte van een aanstaande manifestatie van Gods bevrijdende koningschap en wordt, teruggrijpend op de verbondsbelofte van een blijvende troonopvolging voor David, het visioen geboren van een paradijselijke shaloom rondom een messiaanse Davidide in een herschapen land. Genezing (in overdrachtelijke of letterlijke zin) is hier hoofdzakelijk een belofte voor de toekomst, behorend bij de overvloed van het nieuwe verbond, dat God met zijn volk sluiten zal en dat door verzoening van Godswege gewaarborgd zal worden.

Op keerpunten in Israëls geschiedenis wordt in het Oude Testament (lichamelijke) genezing incidenteel gerealiseerd in het hier en nu. Naast de context van het verbond zijn in de genezingsverhalen ook enkele andere referentiekaders aan te wijzen.

c) In het Nieuwe Testament vindt genezing meer uniform haar achtergrond in de komst van het Koninkrijk, het correlaat van de inauguratie van het nieuwe verbond. De relatie tussen nieuw verbond en genezing wordt in het Nieuwe Testament niet benadrukt, de relatie tussen Koninkrijk en genezing des te meer. In de persoon en het handelen van Jezus staat Gods Koninkrijk op aanbreken, zodat wonderen van genezing door zijn toedoen geschieden.

Blijkens de synoptische avondmaalswoorden wordt in zijn levensovergave, geïnterpreteerd als plaatsvervangend offer waarin God voor velen verzoening bewerkt, het bij de profeten beloofde nieuwe verbond gesloten. Daar bij de heilsboodschap van Jezus' sterven de nadruk echter ligt op de



verzoening, kan (lichamelijke) genezing alleen via tussenstappen tot Jezus' dood worden herleid. *Simpele 'claims' op genezing, waarin men zich beroept op Jezus' volbrachte sterven, moeten daarom worden afgewezen.*

Met Jezus' opstanding, als eerste realisering van het heil van de definitieve voleinding, komt nieuw leven vrij in het krachtenveld van zijn Geest, zodat belofte tekenen en wonderen door zijn leerlingen gerealiseerd worden.

d) Sinds Jezus' verschijning komt genezing veelvuldig voor, met name als concrete, maar nog voorlopige manifestatie van het heil van het in Hem doorbrekende Koninkrijk. Zij is primair missionair teken, dat de prediking van de komst van het Koninkrijk begeleidt en -met het oog op het naderend gericht- oproept tot omkeer, maar kan ook bemoedigend heilsteken zijn in meer intern gemeentelijk verband. *De dienst der genezing kan op grond hiervan verbonden worden zowel aan missionaire/evangelisatorische arbeid als aan het leven van de christelijke gemeente.*

In sommige genezingsverhalen wordt het belang getekend van een komen in geloof; dit geloof, hoe elementair ook, kan worden beschouwd als actualisering van de verbondsrelatie met God van de kant van de zieke of zijn omgeving. *Daar in deze verhalen niet alleen het geloof van de zieke een rol speelt, maar ook van diens omgeving en van de bedienaars, en daar bovendien geloof als voorwaarde niet in alle nieuwtestamentische genezingsverhalen voorkomt, is het principieel onjuist in de dienst der genezing het niet geschieden van genezing eenzijdig te herleiden tot gebrek aan geloof van de zijde van de zieke.*

Hoewel met de verschijning van Jezus in tekenen van genezing en bevrijding Gods Koninkrijk reeds doorbreekt, wordt de definitieve komst van het Koninkrijk, inclusief de transformatie van het lichamelijk bestaan waarvan Jezus' opstanding de eerste realisatie is, nog verwacht, zodat genezing in het heden het karakter van voorlopigheid behoudt. Mede omdat het Koninkrijk in zijn uiteindelijke gestalte nog uitstaat, treedt genezing in het heden nog niet altijd op. *Het eenzijdig wekken van genezingsverwachtingen vanuit een houding van triomfalisme is in de dienst der genezing derhalve principieel niet gepast.*

e) Ziekte wordt in de Schrift meermalen teruggevoerd tot overtreding van de regels die met het verbond gegeven zijn. In het Oude Testament klinken echter ook tegengeluiden, die de ongerijmdheid van het lijden van de rechtvaardige benadrukken (Job). In het Nieuwe Testament blijft een algemeen verband tussen ziekte en zonde bestaan, maar wordt op sommige plaatsen een persoonlijke en specifieke relatie tussen beide doorbroken. Bovendien wordt ziekte nu mede teruggevoerd tot de werking van de duivel, tegen wiens destructieve optreden met de komst van het Koninkrijk een tegenoffensief wordt ingezet. Naast ziekte voortkomend uit zonde kent de

Schrift bovendien een algemeen lijden, dat gerelateerd is aan de vergankelijkheid van de schepping. *Een eenzijdige herleiding van ziekte tot persoonlijke zonde of tot demonie in de praktijk van de dienst der genezing doet geen recht aan het veelkleurige bijbelse beeld.*

Ziekte, gerelateerd aan de genoemde vergankelijkheid, vergt in het licht van de komst van het Koninkrijk in eerste instantie de reactie van een gelovig gebed om genezing; *een pastorale oproep tot (vroegtijdige) berusting weersprekt de dynamiek van de ingezette komst van het Koninkrijk.* Een geheel andere vorm van lijden is het lijden in de navolging van Christus, dat in tegenstelling tot ziekte een primaire houding van aanvaarding vraagt.

f) De omgeving van de zieke neemt in het Nieuwe Testament een belangrijke plaats in. De zieke maakt deel uit van een grotere verbondsgemeenschap. Soms brengt zij het geloof op, waarmee de zieke ter genezing wordt opgedragen. Omgekeerd gaat er van de genezing van de zieke ook op diens omgeving een appèl uit. Het gemeenschapsaspect blijkt ook hieruit dat werkwijzen tot genezing in het bijbelse spreken dikwijls een collectieve connotatie hebben. Binnen de gemeenschap van gelovigen worden naar de tekening van het Nieuwe Testament voorts genezende gaven gevonden. *De dienst der genezing is derhalve geen solistische aangelegenheid, maar vindt principieel zijn basis in de geloofsgemeenschap.*

Deze geloofsgemeenschap heeft in het spoor van Jezus' genezend handelen een genezingstaak, waarvan de uitvoering weliswaar kwalitatief verschilt van het genezend werk van Jezus en zijn apostelen, maar die tegelijk van kracht blijft tot de parousie. *De huidige dienst der genezing kan verstaan worden als een uitvoering van deze blijvende taak. Het genoemde kwalitatieve verschil zou kunnen verklaren waarom in de contemporaine dienst der genezing dikwijls herhaald gebed nodig is.*

## *2. De werkwijzen in de bijbelse 'genezingspraktijk'*

De belangrijkste oudtestamentische 'methode' van genezing is het gebed. De meest voorkomende nieuwtestamentische werkwijzen zijn de aanraking/handoplegging en het gesproken machtswoord. Zowel de aanraking/handoplegging ter genezing zonder begeleidende handelingen als het machtswoord ter genezing zonder verder lichaamscontact lijken specifiek te zijn voor de nieuwtestamentische genezingsbediening. We interpreterden beide vanuit het heilsperspectief van Christus' verschijning: de aanraking/handoplegging en het machtswoord weerspiegelen o.i. als uiting van herstelde verbondenheid met God resp. van goddelijke herscheppende intentie de inauguratie van het (nieuwe) verbond resp. de komst van het Koninkrijk in Jezus Christus. In de aanraking/handoplegging wordt bovendien de Heilige Geest als gave van het nieuwe verbond overgedragen.

Ook de zalving, door ons verstaan als teken en middel van de eschatologische doorwerking van de Geest in de zieke mens met het oog op diens hernieuwde toewijding aan God, bepaalt ons bij het dóórbreken van het heil van Gods toekomst in het heden.

De werkwijzen in zowel Oude als Nieuwe Testament zijn gevarieerd en dikwijls op creatieve wijze toegesneden op een specifieke situatie.

Trekken we de lijnen door, dan kan gesteld worden: *werkwijzen in de huidige dienst der genezing dienen zo mogelijk een sprekend teken te zijn van het dóórbrekende heil van Gods toekomst in het leven van de zieke en - waar zinvol- op creatieve wijze te worden toegespitst op diens specifieke omstandigheden. Biblicistische nabootsing van tijdbepaalde handelwijzen als het gebruik van zweetdoeken doet geen recht aan het scheppende werk van de Geest in het heden.*

In het volgende en afsluitende hoofdstuk zullen we de resultaten van deze bijbels-theologische reflectie voegen bij de resultaten van eerdere hoofdstukken en ons bezinnen op een zo verantwoord mogelijke implementatie van de dienst der genezing in de pastorale praktijk van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg.

## HOOFDSTUK 6. REFLECTIE EN CONCLUDERENDE AANBEVELINGEN MET BETREKKING TOT NEDERLANDSE ZORGINSTELLINGEN

### 6.1 Inleiding

In dit laatste hoofdstuk brengen we de bevindingen van de voorgaande hoofdstukken samen met het oog op de mogelijke integratie van de dienst der genezing in de pastorale praktijk van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg. We geven de onderzoeksvragen bij dit hoofdstuk hieronder weer; eerst de hoofdvraag, vervolgens vier gespecificeerde deelvragen:

*E. Wat kan het pastoraat in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg, ter aanvulling op bestaande vormen van geestelijke verzorging en de (para)medische zorg, leren van de theoretische doordenking van de dienst der genezing, van de (niet-institutionele en institutionele) praktische uitoefening van deze dienst, en van de bijbels-theologische bezinning daarop?*

*E/1. Hoe wordt in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg het pastoraat op dit moment uitgeoefend en hoe verhoudt de dienst der genezing zich daartoe?*

*E/2. Hoe verhoudt de dienst der genezing zich tot de geneeskunde?*

*E/3. Wat is het nieuwe (qua context, concepten en methoden) dat de dienst der genezing op grond van theorievorming, praktijk en reflectie in de zorginstelling bieden kan?*

*E/4. Hoe zou men dit nieuwe kunnen integreren in de huidige pastorale wijze van werken?*

In de volgende paragrafen introduceren we eerst de voor de implementatie van de dienst der genezing in aanmerking komende zorginstellingen op bondige wijze. Vervolgens geven we aandacht aan de vraag, hoe het instituutspastoraat in zorginstellingen in ons land op dit moment wordt uitgeoefend en hoe de dienst der genezing zich daartoe verhoudt. In het inleidende hoofdstuk van deze studie plaatsten we reeds de dienst der genezing naast het therapeutisch pastoraat. In dit hoofdstuk zullen we daar ook andere courante pastoraatsmodellen aan toevoegen.

Daarna denken we na over de verhouding tussen dienst der genezing en geneeskunde, een onderwerp waarnaar we reeds verwezen op verschillende plekken in de voorgaande hoofdstukken. In het verlengde hiervan volgt een

excurs over de verhouding van dienst der genezing en alternatieve energetische 'healing'.

Tenslotte zullen we tegen de achtergrond van dit alles trachten de bevindingen van de voorgaande hoofdstukken vruchtbaar te maken voor een mogelijke integratie van de dienst der genezing in Nederlandse zorginstellingen.

## 6.2 De instellingen van gezondheidszorg

Als Nederlandse zorginstellingen die in aanmerking komen voor integratie van de dienst der genezing in het instituutspastoraat noemen we het algemeen ziekenhuis, het verpleeghuis, het psychiatrisch ziekenhuis en het revalidatiecentrum. In de genoemde werkvelden achten we de dienst der genezing een geschikte mogelijke aanvulling op en verdieping van bestaande wijzen van geestelijke verzorging.

Gezien vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging kan als kenmerkend voor het *algemeen ziekenhuis* genoemd worden de door de patiënten veelal als crisis beleefde opname en de vanwege de korte opnameduur dikwijls eenmalige pastorale gesprekken; voor het *verpleeghuis* de door de bewoners vaak als belastend ervaren woonomgeving, de soms gestremde verbale communicatie en het dikwijls langdurige verblijf; voor het *psychiatrisch ziekenhuis* het dikwijls ingrijpende geestelijk lijden van de patiënten en het belang van de specifieke vrijplaatsfunctie van de geestelijke verzorging; voor het *revalidatiecentrum* het langzaam dóórdringend besef van de (consequenties van de) ramp die de revalidant overkomen is en de betrekkelijk langdurige opname (vgl. Heitink, *Pastorale zorg* 221vv en Kroon en Tulp).

Het verzorgingshuis en de voorziening voor mensen met een verstandelijke handicap, die in het *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen* (Doolaard, red.) eveneens genoemd worden als werkvelden van de geestelijk verzorger, laten we buiten beschouwing, omdat de aldaar geboden zorg weliswaar raakvlakken heeft met het zoeken naar genezing, maar er minder door wordt bepaald dan in de andere genoemde instellingen.

Het zal duidelijk zijn, dat de dienst der genezing in de in aanmerking komende zorginstellingen niet steeds op identieke wijze zal functioneren. Het bidden met een jonge lichamelijk zieke in een ziekenhuis zal met een andere intentie gebeuren dan het zegenen van een verpleegbehoefte demente oudere in een verpleeghuis. In het eerste geval zal er meer openheid zijn voor de mogelijkheid van genezing, in het tweede zal de nadruk liggen op het verkrijgen van innerlijke vrede. Evenzo liggen er accentverschillen tussen de toepassing van de dienst der genezing in b.v. het psychiatrisch ziekenhuis (waar al veel gewonnen is bij het vinden van een grotere mate

aan innerlijke stabiliteit en kracht<sup>1</sup>) en het revalidatiecentrum (waar naast mogelijk lichamelijk herstel de psychische verwerking van meestal onverwacht opgetreden lichamelijk disfunctioneren alle aandacht vraagt). Hoewel nooit van te voren valt te voorspellen wat de dienst der genezing uitwerkt, lijkt het ons zinvol te stellen dat het woord ‘genezing’ in ‘dienst der genezing’ niet betekenen kan, dat in de verschillende zorginstellingen ieder op gelijke wijze naar lichaam, ziel en geest genezen wordt.

### 6.3 Het instituutspastoraat

#### 6.3.1 Geestelijke verzorging en pastoraat

In het bovenstaande gebruikten we zowel de termen instituutspastoraat (resp. -pastor) als geestelijke verzorging (resp. geestelijk verzorger). Geestelijke verzorging is het meer algemene begrip en de term die gebruikt wordt vanuit het perspectief van de zorginstelling. Vanuit kerkelijk/christelijk perspectief spreekt men van (instituutspastoraat. We lichten beide termen hieronder toe.

Het menselijk bestaan kent naast een lichamelijke, psychische en sociale dimensie ook een geestelijke zijde. De ‘mens als geest’ (Heitink, *Pastorale zorg* 36v) is gericht op zingeving, levensoriëntatie, spiritualiteit. Hij zoekt vanuit een bepaalde geloofs- of levensovertuiging zijn weg in de existentiële vragen van zijn contingente bestaan. Dit antropologisch gegeven is het uitgangspunt van de *geestelijke verzorging*, de zorg voor de mens in zijn geestelijk functioneren, zoals die plaatsvindt in o.a. instellingen van gezondheidszorg en inrichtingen van justitie.

De huidige geestelijke verzorging in instellingen van gezondheidszorg wordt gedefinieerd als “de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving aan hun bestaan, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging”<sup>2</sup> (*Beroepsstandaard* 5). Haar aandachtsgebied is het terrein van de “fundamentele vragen rondom ziekte, dood en gezondheid en de existentiële invulling van het leven” (*Dienst Geestelijke*

---

<sup>1</sup> Hier kan in bepaalde gevallen ook het gebed om innerlijke genezing een zinvolle bijdrage leveren aan het welzijn van patiënten en bewoners. MacNutt beschrijft hoe zijn vrouw Judith in haar werk als psychologe in een psychiatrische kliniek in de omgeving van Boston bij haar patiënten vooruitgang constateert, wanneer zij aanvullend op de aangeboden therapie het gebed om (innerlijke) genezing leert gebruiken (*Healing, Silver Anniversary Edition* 215vv).

<sup>2</sup> Het vervolg van de definitie “en de professionele advisering inzake ethische en/of levensbeschouwelijke aspecten in zorgverlening en beleidsvorming”, die in een eerdere omschrijving (1987) nog ontbrak, ziet op de taak van de geestelijk verzorger als adviseur inzake ethiek, zorgvisie en beleid en is voor deze studie van minder belang.

*Verzorging* 8). Deze vragen worden benaderd vanuit de “common ground” van het zingevingskader van patiënt en geestelijk verzorger (Van der Kloot Meijburg 144). Het werkdomein van de geestelijke verzorging onderscheidt zich van het lichamelijke, psychische en sociale (*Beroepsstandaard* 9). Haar primaire referentiekader is levensbeschouwelijk en omvat de dimensie van zingeving en van waarden en normen; kenmerkend is haar gerichtheid op het ondersteunen en bevorderen van het geestelijk functioneren van de cliënt (Mooren, *passim*). Anders gezegd: vanuit het domein van de mens als geest is de geestelijke verzorging in de confrontatie met contingentie-ervaringen in de menselijke existentie gericht op ultieme zingeving, met het oog op het geestelijk welbevinden van de mens in kwestie (Bouwer, *Kaart* 16v). Zij streeft ernaar “de beleving van ‘het heilige’ in de existentiële praxis op het spoor te komen ten einde dit als krachtbron in te zetten bij het transformeren van de geestelijke nood, pijn of behoefte van patiënt, cliënt of bewoner” (Bouwer, *Grondslagen* 28v).

Zoals in hoofdstuk 1 al kort werd uiteengezet, is geestelijke verzorging een overkoepelend begrip, een algemene, niet denominatie-gebonden benaming. Zij kan binnen het christelijk erf nader worden ingevuld vanuit de *denominatieve achtergrond* van de geestelijk verzorger en/of patiënt. We spreken dan van een protestantse, rooms-katholieke enz. (naast b.v. humanistische, joodse of islamitische) geestelijke verzorging (zie voor deze inkleuring Doolaar, *Handboek*, hoofdstuk 6). De nadere invulling kan in de praktijk ook achterwege blijven. We spreken dan van niet-identiteitsgebonden geestelijke verzorging (Rebel, *Geestelijke verzorging als component* 37).

De Vereniging van Geestelijk Werkers ‘Albert Camus’ wilde in de jaren negentig van de vorige eeuw “geestelijk werk” aanbieden zonder zendende instantie. Kunneman pleit voor een “algemeen-bijzondere”, denominatie-overstijgende vorm van geestelijke zorg, die openstaat voor een diversiteit aan levensbeschouwelijke zoekrichtingen. Ter Borg (73) ziet in een tijd van secularisatie kansen voor een moderne geestelijke verzorging los van de kerk. Heitink daarentegen pleit voor een herkenbare identiteit: “Begeleiding bieden aan allen, ongeacht levensbeschouwing zoals sommigen wensen, kan slechts wanneer men zich terugtrekt op een formeel counselingsbegrip, waarin men met respect voor de levensovertuiging van de ander, zichzelf niet bloot hoeft te geven. Een dergelijke visie op geestelijke verzorging lijkt me echter onder de maat” (*Pastorale zorg* 215).

Wanneer geestelijke verzorging nader ingevuld wordt vanuit een bepaalde christelijke traditie, neemt zij het karakter aan van (bijzonder of categoriaal) *pastoraat*, met een eigen ambtelijke, herkenbare identiteit (vgl. Heitink, *Geestelijke verzorging onder druk* 80). Pastoraat veronderstelt dus een *externe* gemeenschappelijke levensbeschouwelijke traditie, geestelijke

verzorging gaat uit van de geïnternaliseerde levensbeschouwelijke traditie van de gesprekspartner (Bouwer, *Grondslagen* 24v, 45).<sup>3</sup>

Vanwege de diversiteit aan achtergronden van patiënten/bewoners in de zorginstelling is een strikte afbakening tussen het aanbod aan pastoraat in specifiek kerkelijke zin en geestelijke verzorging in algemeen levensbeschouwelijke zin echter moeilijk te maken (Heitink, *Pastorale zorg* 212). Bovendien is de behoefte aan geestelijke begeleiding meer los te komen te staan van vastomlijnde kerkelijke of levensbeschouwelijke kaders (vgl. Prins 68). Lang (10) spreekt over de ontwikkeling “[v]an pastorale zorg naar existentiële begeleiding (...) als een proces van secularisatie, geheel passend in de hedendaagse (...) hulpverlening.” Binnen de dienst Geestelijke Verzorging heeft een ‘territoriale’ wijze van werken een categoriaal aanbod aan specifieke geestelijke verzorging dan ook veelal vervangen.

Nadere invulling vanuit de christelijke traditie verandert in de praktijk over het algemeen weinig aan de wijze waarop de geestelijke zorg in de instelling wordt verleend: ook het instituutspastoraat wordt meestal uitgeoefend als geestelijke verzorging in meer algemene zin, waarbij uitgangspunt is wat de ander aan levensbeschouwelijke noties verwoordt<sup>4</sup> en nog dikwijls<sup>5</sup> de nadruk komt te liggen op de methode van de rogeriaanse, ervaringsgerichte counseling (Mooren 47v, 70v; Nauer, *Christelijke zielzorg* 20): de ervaringen van de gesprekspartner staan centraal, de geestelijk verzorger geeft

---

<sup>3</sup> Geestelijke verzorging kan (bij explicitering van het christelijk/kerkelijk referentiekader van de geestelijk verzorger) het karakter aannemen van pastoraat, pastoraat op zijn beurt kan niet omgezet worden in geestelijke verzorging in algemene zin.

<sup>4</sup> Vgl. Bouwer: “De oriëntatie op de levensbeschouwing en zingevingkaders van de gesprekspartner vormt het uitgangspunt voor de geestelijke zorgverlening. De levensbeschouwing van de geestelijk zorgverlener speelt in de begeleiding een ondergeschikte rol” en: “Het ethische fundament van de begeleiding, en daarmee het respect voor de individualiteit van de andere mens, verdraagt niet dat een externe morele autoriteit als kader voor de begeleiding voorondersteld wordt. Het is niet langer houdbaar in een multiculturele en pluriforme context. Het levensbeschouwelijke kader voor de begeleiding wordt bepaald door dat van de gesprekspartner” (*Grondslagen* 22, 25).

<sup>5</sup> Townsend (126) vermeldt dat volgens een studie van H.W. Stone uit 2001 (*The Congregational Setting of Pastoral Counseling*) de dominante modellen van pastorale counseling in “clinical ministry” ook na 50 jaar nog steeds verbonden blijven aan Carl Rogers’ relationele methoden. Anderen dringen (in ieder geval voor de Amerikaanse context, zie Ramsay (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*) aan op het opnemen in de klinische training van nieuwere ontwikkelingen, zoals aandacht voor postmoderne, contextuele en systemische invloeden, hetgeen naar onze indruk in de Nederlandse situatie in toenemende mate gebeurt.



deze -althans wanneer nog strikt rogeriaans wordt gedacht- ‘spiegelend’ aan de ander terug<sup>6</sup>.

Omdat bij concentratie op de levensbeschouwing van de gesprekspartner het levensbeschouwelijk kader van de pastor nog slechts marginaal meeklinkt, bestaat het gevaar dat het pastoraat zichzelf opheft (Heitink, *Pastorale zorg* 215) en de geestelijke verzorging een leeg begrip wordt (Rebel, *De identiteit* 205). Vanuit deze achtergrond klinkt de oproep recht te doen niet alleen aan de professionele houding van de geestelijk verzorger maar ook aan diens ambtelijke (identiteitsbepalende) binding (idem 204v), wordt de aansporing gegeven God ter sprake te brengen<sup>7</sup>, en valt een toegenomen bezinning door geestelijk verzorgers waar te nemen op spiritualiteit en op de inspiratiebronnen van hun eigen traditie (Rebel, *De identiteit* 205).

We sluiten ons aan bij deze tendens en pleiten voor een meer geprofileerde vorm van (algemeen-christelijk) instituutspastoraat. We doen dit vanuit de wetenschap dat de instituutspastor niet slechts deel uitmaakt van de organisatie van de zorginstelling, maar tevens, staande in de christelijke traditie waar men “geen lamp aansteekt om haar onder de korenmaat te zetten” (Mat.5:15), Christus mag representeren in woord en daad. Deze representatie betekent dat in de pastorale ontmoeting zowel de pastorant met zijn specifieke nood en achtergrond tot klinken mag komen als de belofte en kracht van het evangelie. Zij betekent *niet* dat de pastor zijn basisvaardigheden van onvoorwaardelijke acceptatie en empathie thuis zou mogen laten noch dat hij alleen maar mensen met een christelijke achtergrond zou ontmoeten. Ook de christelijke instituutspastor is beschikbaar voor patiënten of bewoners van verschillende levensbeschouwelijke achtergrond. Hij brengt aspecten en/of handelingen uit zijn christelijke bagage alleen in, wanneer het moment daartoe geëigend is en voor zover zijn gesprekspartner daarvoor openstaat.

We beseffen dat in de contemporaine discussie ook tegengestelde geluiden klinken, die aanknopen bij veranderingen in de Nederlandse samenleving.

In deze tegengestelde geluiden wordt benadrukt dat de kerk in de geseculariseerde en multiculturele Nederlandse samenleving haar monopoliepositie als instituut

---

<sup>6</sup> Mooren 56. De werkelijkheid is intussen aan het veranderen. Heitink noemt Rogers het “uitgangspunt” van de pastorale gespreksvoering, maar spreekt ook over “meer directieve (...) interventies” en geeft aanvullingen vanuit de cognitieve psychologie (beïnvloeding van het proces van informatieverwerking bij het bespreken van problemen), sociale leertheorie (aandacht voor de plaats van omgevingsfactoren bij groei en ontwikkeling) en de psychoanalyse (inzicht in oorzaken van evt. optredende gespreksblokkades) (*Pastorale Zorg* 235vv).

<sup>7</sup> “Gelovige pastores zullen (...) niet aarzelen God ter sprake te brengen in het ziekenhuis, met gelovige patienten zich tot God te wenden en de betekenis van het godsgeloof, als een open appèl aan de humaniteit, ook publiek aan de orde te stellen (...)” (Houtepen 118).

voor zingeving heeft verloren, dat in een breed aangeboden geestelijke verzorging de eigen levensbeschouwelijke traditie van de geestelijk verzorger “geparkeerd” dient te worden en dat de geestelijke verzorging als wetenschappelijke discipline los moet blijven staan van de praktische theologie en de pastorale zorg met hun verworteling in kerk en geloof (Bouwer, *Tussen esoterie en exoterie* 107vv; vgl. Ter Borg, *passim*).

In het bipolaire spanningsveld tussen maatschappij/cultuur/ervaring enerzijds en kerk/geloof/evangelie anderzijds zetten wij in bij de laatste pool, maar niet zonder grondige kennisname van en waar mogelijk aansluiting bij de eerste. Eenzijdige inzet bij de eerste pool betekent o.i. dat het evangelie als “kracht tot behoud” (Rom.1:16) en bron van vernieuwing (2 Kor.4:16; 5:17) nodeloos buiten beeld blijft<sup>8</sup>.

Deze door ons voorgestane positie betekent wel dat in de dominante, postmoderne cultuur, waarin wij (nog) leven, van de pastor in de zorginstelling verwacht mag worden dat hij kennis heeft van en aandacht voor het huidige levensgevoel met zijn aspecten van individualisering, fragmentarisering en relativisering<sup>9</sup>. Zij impliceert naar onze mening echter niet dat ‘het grote Verhaal’, dat de achtergrond vormt van het functioneren van de pastor, in het heden geen zeggingskracht meer zou hebben. Veeleer zal het in het (instituu)tpastoraat erom gaan de ‘postmoderne mens’ uiterst serieus te nemen zonder aan de boodschap en potentie van het evangelie tekort te doen.

Rebel spreekt over een indringende ontmoeting van de geestelijk verzorger met “postmodern levende mensen”. Hij ziet van deze ontmoeting een mogelijke katalyserende werking uitgaan op de traditie en levensbeschouwing van de geestelijk verzorger (*Geestelijke Verzorging rond 2000* 20v). Ons inziens kan in de genoemde ontmoeting niet alleen de pastor worden aangezet tot een proces van heroriëntatie, maar evenzo de (postmoderne) pastorant worden geprikkeld tot een kennismaking met de transformerende en unifiërende kracht van het evangelie.

### 6.3.2 Pastoraal-inhoudelijke inkleuring

Er is naast de bovengenoemde identiteitsgebonden inkleuring ook een nadere invulling van de geestelijke verzorging mogelijk, die bepaald wordt door de wijze waarop het instituutspastoraat in de praktijk inhoudelijke gestalten krijgt. Deze invulling valt niet noodzakelijk samen met grenzen tussen kerkelijke/levensbeschouwelijke tradities. We zouden hier kunnen spreken van een *niet-denominatiegebonden, pastoraal-inhoudelijke inkleuring*. Over

---

<sup>8</sup> Vgl. 2.4.14.4, waar Maddocks pleitte voor expliciet christelijke pastorale counseling, omdat daarin het genezing schenkende contact tussen scheppel en Schepper tot stand kan komen en in gebed over de hulp zoekende persoon de aanwezigheid van Christus kan worden meegedeeld.

<sup>9</sup> Vgl. Rebel, *Het postmoderne levensgevoel* 67v.

de specifieke invulling van de geestelijke verzorging in deze zin wordt te weinig gesproken of gedacht<sup>10</sup>.

De oproep tot meer duidelijkheid binnen de geestelijke verzorging, ingegeven door een geconstateerde mate van stuurloosheid<sup>11</sup> dan wel door een toenemend marktdenken in de zorg dat van de geestelijke verzorging klaarheid vereist (Rebel, *Ontwikkelingen* 459), zou een stimulans kunnen zijn om binnen het instituutsporaat theologisch-inhoudelijk meer 'kleur te bekennen'. Heldere en sturende concepten en/of modellen zijn niet alleen nuttig voor de beschrijving van organisatorische en beleidsmatige processen en protocollen zoals weergegeven in een zgn. 'kwaliteitshandboek' van de dienst Geestelijke Verzorging (*Beroepsstandaard* 12, 19vv)<sup>12</sup>, of voor een verduidelijking van het levensbeschouwelijk-diagnostische raamwerk dat de geestelijk verzorger hanteert (Bouwer, *Grondslagen* 34vv), maar evenzeer voor de theologisch-inhoudelijke plaatsbepaling van de pastor. Doris Nauer schrijft in dit verband: "Da Seelsorge nicht mehr nur in christlichen Gemeinden stattfindet, sondern zunehmend (...) in säkularen Kontexten angesiedelt ist, müssen SeelsorgerInnen<sup>13</sup> im interdisziplinären Diskurs (...) in der Lage sein, ihre Tätigkeit (...) in Abgrenzung zu anderen Berufen inhaltlich und methodisch genau umschreiben zu können. Angesichts der zunehmenden Entfremdung gegenwärtiger Menschen von christlichen Erfahrungskontexten wird es zudem immer wichtiger und gefragter, dass SeelsorgerInnen nicht nur sich selbst, sondern auch ihrem Gegenüber theoretisch begründet Rechenschaft über ihre professionellen Angebote und Zielsetzungen ablegen können. Seelsorgekonzepte verleihen SeelsorgerInnen nicht nur ein inhaltliches theologisches Profil (Proprium), sondern verankern

---

<sup>10</sup> Heitink spreekt weliswaar over een "therapeutische inkleuring" (*Pastorale zorg* 214) en presenteert de geestelijke verzorging vanwege de correlatie tussen zingeving en hermeneutiek als vertakking van de hermeneutische pastorale stroming (*Pastorale zorg* 78vv), maar laat andere niet traditie- of denominatiegebonden mogelijkheden van invulling onbesproken.

<sup>11</sup> Rebel, *De identiteit* 201v, 210. Volgens een onderzoek van het Trimbosinstituut (1997) blijkt niet eens een derde van alle geestelijk verzorgers in Nederland de beschikking te hebben over een inhoudelijk concept of theoretisch referentiekader (Nauer, *Christelijke zielzorg* 15).

<sup>12</sup> In een dergelijk kwaliteitshandboek worden o.a. de werkzaamheden, regelingen rond het zorgaanbod en de interne en externe relaties van de Dienst Geestelijk Verzorging beschreven. Rooijakkers spreekt in dit verband over het belang van een "eigen helder pastoraal concept" van de pastor dat voorkomt dat zij op de afdeling "vleugellam en (te) afwachtend" wordt (34).

<sup>13</sup> We volgen hier en in het vervolg de inclusieve schrijfwijze van de auteur.

und beheimaten diese auch in ihrer christlichen und spirituellen (Glaubens)Tradition.”<sup>14</sup>

Kan bij de beschrijving van organisatorische en beleidsmatige processen de ‘inhoud’ nog buiten beeld blijven (vgl. *Beroepsstandaard* 12: de normen van het kwaliteitshandboek “hebben geen betrekking op de inhoud van de geestelijke verzorging”), de ontwikkeling van een diagnostisch model heeft al onvermijdelijk een persoonlijk-inhoudelijke component (“zowel de definitie door de geestelijk verzorger van religie, c.q. geestelijke zorgverlening of pastoraat, als diens eigen geloof of levensbeschouwing kleuren de vormgeving van een model” [Bouwer, *Grondslagen* 37]); een theologisch-inhoudelijke plaatsbepaling echter maakt de inhoud van de denkbeelden van de pastor in grote lijnen expliciet (zie beneden).

Het ‘ambtshalve aspect’ van de geestelijke verzorging geeft op zich al een zekere positiebepaling (*Beroepsstandaard* 10), nl. op het eerder genoemde niveau van de denominatieve of ideologische achtergrond, maar laat nog veel onduidelijkheid bestaan en verdient verdere aanvulling. In de ontkerkelijkende Nederlandse samenleving mag “de kairos niet gemist worden om de rijkdom van onze christelijke traditie weliswaar bescheiden, maar toch zelfbewust, vrijmoedig en onbekommerd open ter discussie te stellen” (Nauer, *Christelijke zielzorg* 32). Een pastoraal-inhoudelijke invulling van de geestelijke verzorging kan hieraan een belangrijke bijdrage leveren.

Met nadruk dient gezegd te worden dat ook een meer precieze inhoudelijke plaatsbepaling onverlet laat, dat de pastor met openheid en respect de levensbeschouwing van de patiënt/bewoner en diens naasten tegemoet dient te treden. Het risico dat Bouwer signaleert m.b.t. de mogelijke invloed die de normen en waarden van de geestelijk verzorger kunnen hebben op diens diagnostische model, nl. “dat de patiënt, cliënt en bewoner een hulpverlener treffen die een veroordelende en prescriptieve houding aanneemt en hem/haar zo in de kou laat staan” (*Grondslagen* 38), dient bij een theologisch-inhoudelijke verduidelijking hoe dan ook te worden vermeden.

De mogelijkheden van een pastoraal-inhoudelijke invulling van de geestelijke verzorging worden beschreven in 6.3.4. Eerst is het nodig een beschrijving te geven van verschillende inhoudelijke pastorale posities die de pastor in het algemeen gesproken kan innemen.

---

<sup>14</sup> *Seelsorgekonzepte* 435. Ook elders wijst Nauer op het belang van een inhoudelijke visie. Een “conceptueel gestructureerd handelen” geeft de geestelijk verzorger niet alleen een duidelijk profiel zowel naar andere beroepsgroepen als naar degene voor wie hij zorg draagt, maar verschaft hem ook de mogelijkheid tot ontplooiing van zijn persoonlijk charisma en bewaart hem voor ‘burn out’ (*Christelijke zielzorg* 15v). Het door Nauer zelf voorgestane ‘pastoraatsconcept’ is een mengvorm van psychologische, begeleidend-mystagogische en diaconaal-politieke elementen.

### 6.3.3 Inhoudelijke pastorale posities

In het pastorale landschap van de huidige westerse wereld kan o.i. een viertal inhoudelijke stromingen worden waargenomen. Naast de bekende hoofdstromingen van het *kerygmatisch pastoraat*, met nadruk op de verkondiging van het vrijspreekende Woord Gods, en het *therapeutisch pastoraat*, met nadruk op menselijke groei, bewustwording en zelfverwerking, zijn twee relatief nieuwere richtingen te onderscheiden: het *hermeneutisch pastoraat*, met aandacht voor de (her)interpretatie van het menselijke levensverhaal in zijn wisselwerking met het verhaal van God; en het *charismatisch pastoraat* met aandacht voor de gaven van de Geest, voor ‘de hele mens’ en voor handoplegging en zalving, hetwelk zich in de praktijk meestal vertaalt als dienst der genezing.

Hoewel sommige vertegenwoordigers van de laatste stroming zich niet vereenzelvigen met charismatische groepen maar hun ‘helend pastoraat’ op meer sacramentele wijze beoefenen binnen de gevestigde kerken (vgl. 2.2.1), en hoewel de aanduiding ‘charismatisch pastoraat’ een atmosfeer kan oproepen van evangelicalisme en fundamentalisme (vgl. sommige van de door Nauer geschetste opvattingen in *Seelsorgekonzepte* 65vv), gebruiken we desalniettemin de bestaande en intussen ingeburgerde terminologie ter aanduiding van een pastoraat dat in charismatische of meer sacramentele context openstaat voor het (helende) werk van de Heilige Geest.

De eerste drie stromingen worden als vormen van niet-institutioneel-pastoraat uitvoerig besproken in Heitink, *Pastorale zorg* 43vv. Het charismatisch pastoraat brengt hij -na enige aarzeling tussen kerygmatisch en therapeutisch pastoraat (66)- onder bij het therapeutisch pastoraat.

Een andere indeling vinden we bij Nauer, *Seelsorgekonzepte*. Zij geeft drie hoofdstromingen weer met een verschillende “Perspektivendominanz”: een theologisch-bijbelse, theologisch-psychologische en theologisch-sociologische. Onder de eerste richting schaaft zij het kerygmatisch pastoraat, onder de tweede het therapeutisch pastoraat, onder de derde o.a. de “diakonische Seelsorge” en het politiek pastoraat. Het charismatisch pastoraat brengt zij onder bij de eerste richting, onder het subkopje “Interkonfessionelle Konzepte”.

Wij geven het charismatisch pastoraat een aparte plaats tussen het kerygmatisch en het therapeutisch pastoraat vanwege de tussenpositie die het o.i. inneemt (zie beneden, par. 6.3.5).

We introduceren nu eerst op beknopte wijze de eerste drie stromingen, nl. het kerygmatisch, het therapeutisch en het hermeneutisch pastoraat, aan de hand van enkele representanten (voor een uitgebreide behandeling van de eerste twee stromingen verwijzen we naar Riess, *Seelsorge* en van de eerste drie naar Heitink, *Pastorale zorg*) om vervolgens het charismatisch pastoraat te bespreken. Voor een uitvoerige bespreking van m.n. de Duitse vertegenwoordigers van deze en andere (sub-)stromingen zie Nauer, *Seelsorgekonzepte*.

### 6.3.3.1 Het kerygmatisch pastoraat

Grondlegger van het kerygmatisch pastoraat is de Zwitser *Eduard Thurneysen* (1888-1974), die zijn visie uiteenzet in *Die Lehre von der Seelsorge* (1946). Zijn pastorale visie is ontstaan binnen de vroege dialectische theologie met haar nadruk op het oneindige onderscheid tussen de heilige God en de zondige mens en haar hernieuwde concentratie op het Woord van God. Thurneysens theologie is een theologie van het Woord. Zijn pastoraat is een “Seelsorge der Rechtfertigung”: centraal in zijn conceptie staat de rechtvaardiging van de goddeloze. In het pastoraat wordt deze rechtvaardiging aan de enkeling verkondigd. Daardoor is zijn pastoraat “der verlängerte Arm der Predigt”.

Kenmerkend voor het pastoraal gesprek bij Thurneysen is de “Bruchlinie” (*Lehre* 114), de wending waarin het algemene gesprek overgaat naar het ‘gesprek met God’, het luisteren naar Gods Woord, van waaruit de boodschap van zonde en rechtvaardiging klinkt. Omdat zich van nature in de mens geen aanknopingspunt bevindt om de boodschap van Gods Woord te vatten, kan een pastoraal gesprek alleen tot ‘biechtgesprek’ worden, wanneer de Heilige Geest de voorwaarden schept voor het ware horen. Overigens is in het denken van Thurneysen een ontwikkeling te bespeuren (zie *Seelsorge im Vollzug* [1968]) met “een groeiend accent op het ontmoetingskarakter van het gesprek en een verbreding van de inhoud: van vergeving van het individu naar het Rijk Gods, als de toekomst voor mens en wereld” (Heitink, *Gids* 19).

Als meer recente vertegenwoordiger noemen we de Duitser *Helmut Tacke* (1928-1988), die een eigentijdse vertolking van het kerygmatische gedachtegoed geeft in zijn boeken *Glaubenshilfe als Lebenshilfe* en *Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden*. Tacke pleit voor een pastorale zorg zonder de vastliggende methodes van het therapeutisch pastoraat, maar ook zonder de verkondigingsdwang van Thurneysens kerygmatische visie.

Evenals Thurneysen gaat Tacke uit van de fundamentele afstand die er van nature bestaat tussen de heilige God en de zondige mens, een afstand die alleen door het middelaarswerk van Christus overbrugd kan worden. Was voor Thurneysen deze afstand (zeker in zijn aanvankelijke conceptie) reden om zijn gesprekspartner door verkondiging en vermaning te bewegen tot bekering en overgave, Tacke wil van geen “Druckzone kerygmatischer Monologe” (*Glaubenshilfe* 150) weten. Hij wil getuige zijn van het heil door het evangelie geïntegreerd, verhalenderwijs en bescheiden in het gesprek in te brengen. Zijn pastoraat is vertellend pastoraat: in het gesprek wil hij de “derde stem” van de bijbelse verhalen laten meeklinken en op het juiste tijdstip “das Heute der Menschen mit dem Heute des Evangeliums” (*Glaubenshilfe* 198) verbinden, zodat de stemmen van bijbelse traditie en

menselijke situatie zich tot elkaar gaan verhouden als “Thema und Kontrapunkt” (*Mit den Mieden* 74).

Met het therapeutisch pastoraat onderkent Tacke het belang van een luisterende en empathische houding. In ander opzicht echter neemt hij afstand van deze vorm van pastoraat: het geloof is voor hem geen therapeuticum, de pastor geen therapeut; in het hier en nu is geen “therapeutisch verwirklichte Vollkommenheit” (*Glaubenshilfe* 268) te verwachten, omdat het Rijk van God in Jezus Christus wel reeds in ons midden is, maar nog niet in de dimensies van een vernieuwde wereld. Tegenover een opgaan van de theologie in de psychologie plaatst hij het geheel eigene en onvervangbare potentieel van het geloof. De ‘therapie’ van het pastoraat bestaat in de moed om te geloven, waardoor mensen geholpen worden in hun concrete levensproblematiek een weg te vinden. Zijn ‘Glaubenshilfe’ wil ‘Lebenshilfe’ zijn onder het drievoudig aspect van de rechtvaardiging (mensen ontdekken aan de hand van de bijbelse verhalen dat zij in Christus door God aangenomen zijn en in hun gebrekkige zelfwaarde gewaardeerd), de belofte (in de menselijke nood komen beloften van Gods toekomstige verlossing ter sprake) en de bemoediging (zwakke mensen worden bemoedigd door de verhalen van Gods affiniteit met de vermoeiden).

#### 6.3.3.2 Het therapeutisch pastoraat

Het therapeutisch pastoraat wortelt in de Amerikaanse ‘Pastoral Counseling’-beweging. Via de Klinische Pastorale Vorming heeft deze beweging ook in Nederland ingang gevonden. Grondlegger is de Amerikaanse predikant *Anton T. Boisen* (1876-1965), die mede op grond van eigen ondervindingen een duidelijke relatie zag tussen psychische moeilijkheden en religieuze ervaringen.

Als voornaamste vertegenwoordiger geldt de Amerikaan *Seward Hiltner* (1909-1984) (*Pastoral Counseling, Preface to Pastoral Theology, Theological Dynamics*). Kenmerkend voor zijn aanpak is, dat mensen zich via counseling bewust worden van hun gevoelens en tot verandering en vernieuwing van hun leven komen. Belangrijk motief in Hiltners pastoraat is de menselijke groei. Zijn pastoraat wordt “eductief” genoemd (Riess 191): de pastor werkt als een vroedvrouw (het symbool is van Carl Rogers), die zijn gesprekspartner helpt vanuit diens eigen innerlijke potentieel een nieuwe persoonlijkheid voort te brengen. De pastor ziet ervan af iets voor zijn partner te doen, wat deze zelf doen kan: zijn hulp is hulp tot zelf-hulp en zelfverwerkelijking. Hiltners pastorale theologie wordt gekenmerkt door het pragmatische principe van ‘learning by doing’. Hij verbindt het pastoraat correlatief met de psychologie en psychotherapie en oriënteert zich op Carl R. Rogers en diens ‘client-centered’ model van counseling.

Tegenover dit client-centered model, dat z.i. vele mensen overvraagt, plaatst H.J. Clinebell (*Basic Types of Pastoral Care and Counseling*) een model van pastorale counseling, dat hij “relationship-centered” noemt.

Belangrijk Nederlands vertegenwoordiger van het therapeutisch pastoraat is W. Zijlstra (1921-1997). In zijn boek *Op zoek naar een nieuwe horizon* tracht hij ervaring en geloof, psychologie en theologie bij elkaar te brengen. Hij benadrukt het belang van het menselijk leer- en bewustwordingsproces.

Zijlstra verbindt in zijn methodische beschrijving van dit proces het correlatieve, polaire denken van de filosoof/theoloog Paul Tillich (zelf-wereld, individuatie-participatie) aan de dieptepsychologie van Carl Gustav Jung (het individuatie-proces, waarin de mens in ontmoeting met archetypen als ‘schaduw’ en ‘animus(ma)’ op weg is naar het ‘Zelf’).

Het gaat Zijlstra erom, dat men wordt wie men ten diepste is, dat men de ware humaniteit op het spoor komt, het waarachtige mens-zijn dat ontstaat door communicatie met de medemens, met zichzelf en ten diepste met God. In dit proces van bewustwording wijzigt het beeld dat men van zichzelf en van de ander heeft, profileren zich steeds duidelijker de aspecten van iemands wezen, ziet men onverwerkte zaken onder ogen, worden behoeften aan geborgenheid, liefde en zelfrespect bevredigd en wordt men vrij.

Zijlstra plaatst dit proces in theologisch licht door het te vullen met grondnoties van de apostel Paulus: de nieuwe schepping, die in kruis en opstanding van Christus doorbreekt, krijgt door de Geest nu al gestalte in mensen. Het bewustwordingsproces heeft een “eschatologisch-pneumatische dimensie” (*Horizon* 328): de drijfkracht erachter is de Geest, die de goddelijke mogelijkheden van de in Christus geschapen mens realiseert, vooruitlopend op diens eschatologische bevrijding.

In zekere zin verwant aan het therapeutisch pastoraat, maar tegelijk het gebruik van psychologische categorieën overstijgend, is het *contextueel pastoraat*, dat teruggaat op het gedachtegoed van de Hongaars-Amerikaanse psychiater Ivan Boszormenyi-Nagy. Hier wordt heling en verzoening gezocht van verstoorde verhoudingen door het individu te beschouwen als deel uitmakend van een intergenerationeel familiair systeem. In Nederland verwierf ook de intergenerationele en systemische benadering van de Amerikaanse rabbijn Edwin H. Friedman de nodige invloed. Zie voorts Meulink-Korf en Van Rhijn.

### 6.3.3.3 Het hermeneutisch pastoraat

Het hermeneutisch pastoraat leunt aan tegen het therapeutisch pastoraat, maar is zich tegelijk bewust van eigen wortels. Het gaat in zijn narratieve



vorm<sup>15</sup> terug op de Amerikaan *Charles V. Gerkin* (geb. 1922), die o.a. *The Living Human Document* en *Widening the Horizons* schreef. Gerkin beroept zich op Anton T. Boisen (zie boven), die in zijn beschrijvingen van mensen in moeilijkheden de mens beschouwde als “living human document”, te interpreteren met hetzelfde respect als historische teksten. “Each individual living human document has an integrity of his or her own that calls for understanding and interpretation, not categorization and stereotyping” (*Document* 38). Het verstaan van de ander is volgens Gerkin altijd een kwestie van interpretatie, van taal en hermeneutiek.

Naast Boisen grijpt Gerkin terug op de filosoof Hans-Georg Gadamer, die benadrukt dat hermeneutiek geen zaak is van een subject dat een object benadert, maar dat er in het verstaansproces wederzijdse beïnvloeding plaatsvindt. Gerkin spreekt in navolging van Gadamer van een “fusion of horizons of understanding”. In het menselijk gesprek schept deze intersubjectieve ontmoeting mogelijkheden tot verandering. Eveneens maakt Gerkin gebruik van de onderscheiding die de filosoof/theoloog Paul Ricoeur maakt tussen twee taalniveaus: de ‘taal van de macht’, van de vaste, harde structuren die het menselijk gedrag determineren, en de ‘taal van de betekenis’, van de symbolische interpretatie, die ruimte laat voor verandering.

Vanuit deze hermeneutische achtergrond wil Gerkin de gangbare ‘pastoral counseling’ herzien en een alternatief bieden voor de pastorale psychotherapie, die voornamelijk met psychologische en psychotherapeutische criteria werkt. Zijn alternatief moet recht doen aan bruikbare psychotherapeutische inzichten, maar ook aan de theologische wortels van het pastoraat. De primaire oriëntatie van het pastoraat is theologisch en de pastorale grondtaal is de taal van religie en geloof.

In Gerkins hermeneutisch pastoraat raakt het persoonlijk verhaal van de hulpzoekende gesprekspartner aan het door persoonlijke (werk)ervaring en theologische keuzes ontstane ‘Vorverständnis’ van de pastor, van waaruit deze beelden, thema’s, symbolen en analogieën in het gesprek inbrengt. Aldus vindt er een “interplay” plaats tussen het verhaal van de persoon in kwestie en het door de pastor vertegenwoordigd christelijk verhaal, welke kan leiden tot verandering, tot een herinterpretatie van de gegeven problematische situatie. Doel van deze herinterpretatie is het komen tot een reïntegratie van het leven van de hulpzoekende. Een uiteindelijk verenigd levensverhaal (“unified story”) brengt de ervaringen van de hulpzoekende in balans met zijn historische menselijke bestaan en met zijn eschatologische identiteit als mens op weg naar de vervulling in Gods Koninkrijk.

---

<sup>15</sup> Heitink beschrijft het hermeneutisch pastoraat als een brede interpreterende stroming, die recht wil doen aan de twee polen van traditie en ervaring en die teruggaat op F. Schleiermacher. De narratieve benadering, die we hier schetsen, beschrijft hij als één van de vertakkingen die uit deze stroming voorkomen, naast de ‘geestelijke verzorging’ en ‘geestelijke begeleiding’ (*Pastorale zorg* 69vv, 78).

Als tweede Amerikaanse vertegenwoordiger noemt Heitink (*Pastorale Zorg* 81) D. Capps (*Biblical Approaches to Pastoral Counseling, Pastoral Care and Hermeneutics, Reframing*), die met name de metaforische taal van de gelijkenissen als verbindingsschakel ziet tussen de menselijke biografie en de geloofstraditie.

In de Nederlandse situatie zijn o.a. H.J. Veltkamp (*Pastoraat als gelijkenis*) en R.R. Ganzevoort (*Een cruciaal moment*) te noemen als representanten van het hermeneutisch pastoraat. De eerste beschouwt het pastoraat als krachtenveld, waarin het verhaal van de gesprekspartner, van de geloofstraditie en van de pastor op elkaar inwerken. De tweede beziet de door hem beschreven bijbelse kernwoorden als woorden waarin verhaal en Verhaal elkaar raken (zie Heitink, *Pastorale Zorg* 82v).

Terecht merkt Heitink op, dat er een link ligt tussen deze narratieve benadering en het postmoderne denken, waarin de grote verhalen hun invloed hebben verloren: “[Het] leven bij fragmenten vormt een belangrijk aspect van het narratieve weten. Hierin lijn brengen en verbanden ontdekken is een vorm van reconstructie en herinterpretatie, waarmee het geestelijk perspectief van het pastoraat wordt ingevuld” (*Pastorale zorg* 80). Overigens gaat het in het hermeneutisch pastoraat niet alleen om het begeleiden bij de herinterpretatie van iemands levensverhaal, maar evenzeer om het ondersteunen bij de instandhouding ervan.

#### 6.3.3.4 Het charismatisch pastoraat en de dienst der genezing

Hoewel het charismatisch pastoraat door haar nadruk op genezende gaven in de praktijk veelal de vorm heeft aangenomen van de dienst der genezing (vgl. Nauer, *Seelsorgekonzepten* 72; Heitink, *Gids* 24), zoals eerder beschreven in deze studie, geven we op deze plek aandacht aan het charismatisch pastoraat in bredere zin.

Het charismatisch pastoraat, behorend tot “den aktuellsten Seelsorge-entwurfen” (Nauer, *Seelsorgekonzepten* 65), is in principe meer dan de dienst der genezing. Het richt zich op de kracht en de gaven van de Heilige Geest binnen de vier te onderscheiden pastorale functies van het helen, bijstaan, begeleiden en verzoenen<sup>16</sup>, terwijl de dienst der genezing zich in theorie richt op de ‘genezende’ functies van het helen en het verzoenen.

---

<sup>16</sup> Zie voor deze functies Clebsch en Jaekle, *Pastoral Care* 32vv en Heitink, *Pastorale zorg* 127vv. De functie van het helen heeft betrekking op heelmaking en integratie, de functie van het bijstaan op troost en bemoediging, de functie van het begeleiden op leiding bij het maken van keuzen, de functie van het verzoenen op de opheffing van vervreemding.

Het charismatisch pastoraat kent een belangrijke anglo-amerikaanse inbreng en is in zijn denkbeelden zeer gevarieerd (Nauer, *Seelsorgekonzepte* 65v). Mede-grondlegger van dit type pastorale zorg in het Nederlandse taalgebied is *W.C. van Dam* (1926-1994). We geven hier aandacht aan zijn pastoraal ontwerp, daar het een heldere en evenwichtige inleiding biedt tot de theorie en de praktijk van het charismatisch pastoraat.

Aan het einde van zijn dissertatie *Stanger en Buchman*<sup>17</sup> schetst Van Dam de omtrekken van een pastoraal centrummodel, dat hij plaatst tussen het kerygmatisch pastoraat ter rechterzijde en het therapeutisch pastoraat ter linkerzijde. Met het therapeutisch pastoraat deelt dit model o.a. de aanvaarding van de gesprekspartner, een luisterende houding en het onderschrijven van het belang van een klinisch-pastorale training. Met het kerygmatisch pastoraat heeft het o.a. gemeen het terugroepen van het “afdwalend schaap”, de “worsteling om de ander, zodat hij de mens wordt die God hem bedoelt te zijn” (*Stanger en Buchman* 177) en de centrale plaats van Jezus. Zijn “zielszorg” is zorg voor de mens in de totaliteit van zijn bestaan. Het doel ervan omschrijft Van Dam als “de ander/elkander helpen om Jezus te volgen”.

Centraal in Van Dams model staat Jezus, de Middelaar tussen God en mensen die de gemeenschap met God herstelt en deel geeft aan het heil van het Godsrijk: “Hij is de goede Herder, op wie de pastor en degene, die hij helpen wil, zich richten” (*Stanger en Buchman* 178). In diepste wezen is zijn pastoraat daarom christocentrisch, niet partner- (Hiltner) of relatiecentrisch (Clinebell).

Van Dam spreekt, overeenkomstig de titel van een ander boek van zijn hand, van “zielszorg in de kracht van de Geest” of charismatische zielszorg: “zorg aan mensen, die uitgaat van het vertrouwen dat de Heilige Geest bij elk gesprek aanwezig is met zijn gaven (...), die gegeven zijn aan de gemeente, waarin zielszorger en confident mogen wortelen” (*Stanger en Buchman* 180; *Zielszorg* 7). Een enkele maal spreekt hij ook over “pneumatische zielszorg”. De pastor luistert bij deze wijze van pastoraat met één oor naar zijn

---

<sup>17</sup> Er loopt een zekere lijn van Johann Christoph Blumhardt (1805-1880), die te Möttlingen de dienst der genezing uitoefende (bekend is zijn bevrijding van Gottliebin Dittus) via Friedrich Stanger (1855-1934), die als klein kind van Blumhardt de zegen had ontvangen en zelf later te Möttlingen in zijn ‘Rettungsarche’ de dienst der genezing praktiseerde, naar Van Dam, die mede o.g.v. Stangers praktijk zijn centrummodel voor charismatische zielszorg ontwierp en o.a. binnen de Charismatische Werkgemeenschap Nederland actief was in de dienst der genezing. Dat Van Dams opvattingen omtrent occultisme een zeker extremisme vertoonden (vgl. Heitink, *Pastorale zorg* 67), doet niets af aan de waarde van zijn denken over de inhoud en plaatsbepaling van het charismatisch pastoraat.

gesprekspartner en met het andere oor naar de Heer, die gaven kan schenken, waardoor de situatie van de ander wordt onthuld of doorlicht.

Van Dam karakteriseert het charismatisch pastoraat als een zielszorg niet alleen van het Woord (Thurneysen) of van het luisteren (Rogers, Hiltner), maar van het helend handelen, met volmacht, in de kracht van de Geest. Het charismatisch pastoraat richt zich op de hele mens, niet alleen op het geestelijke maar ook op psychische en lichamelijke problemen: “De christelijke zielszorg is er op uit het volle heil Gods te realiseren in de totaliteit van het menszijn” (*Zielszorg* 19). Zijn zielszorg “betekent niet alleen een verdieping, maar ook een verbreding van het thans gangbare pastoraat, ze brengt zowel een intensivering als een extensivering teweeg” (*Zielszorg* 20).

Van Dam maakt onderscheid tussen charismatische zielszorg en “pneumatherapie”, welke laatste speciaal heling beoogt<sup>18</sup>. Zijn zielszorg biedt een eigen genezende weg naast geneeskunde en psychotherapie, met eigen transcendente hulpbronnen. In vergelijking met de arts, die zijn medische werk doet vanuit de algemene scheppingsopdracht de aarde (inclusief haar ziekten) aan zich te onderwerpen, gaat de christelijke Dienst der Genezing uit van het verbond, het heil, het rijk van God. Pneumatherapie richt zich in eerste instantie op het herstel van de relatie met God. Van daaruit komen de heling van de ziel (psychische storingen en traumatische ervaringen), van relaties, van de geest (boze geesten) en van het lichaam (ziekte) aan bod. “Pneumatherapie stelt de Heilige Geest present in de geest van de mens, waardoor het Godsrijk kan doorbreken in de konfident, in alle aspecten van zijn leven en zijn relaties, en zo de nieuwe schepping openbaar kan worden” (*Stanger en Buchman* 180; *Zielszorg* 7).

Bij Van Dam vinden we ook aandacht voor de heling van de samenleving. In zijn *Zielszorg in de kracht van de Geest* pleit hij voor een tijdgeest- en maatschappijkritische gemeente en voor een pastoraat dat de inzet voor sociale en politieke gerechtigheid stimuleert. Het pastoraat krijgt zo een engagements-aspect: “De christelijke zielszorg zal erop gericht zijn, te midden van de wanorde van deze wereld zoveel mogelijk van de orde van het Koninkrijk Gods te realiseren” (*Zielszorg* 50v).

*J.J. Suurmond (Het Spel van Woord en Geest, Geestesgaven zijn gewone mensen)* kan als een latere vertegenwoordiger van het charismatisch pastoraat gezien worden. Hij gaat in vergelijking tot Van Dam een geheel eigen weg. Suurmond spreekt over de helende kracht van de intermenselijke, charismatische ontmoeting. Het charismatisch pastoraat is volgens hem te kenmerken als een bewuste en geconcentreerde vorm van een dergelijke

---

<sup>18</sup> Het onderscheid wordt niet meer toegepast binnen de Charismatische Werkgemeenschap.

ontmoeting, waarin mensen elkaar tot geestesgaven worden en uiteindelijk God zich openbaart. In deze ontmoeting kan een mens in de dynamiek van de Geest leren zijn “valse zelf” af te leggen en de omgeving tegemoet te treden als een “jij”, los van de starre orde van formele structuren en systemen waarmee hij zichzelf tot dan toe wilde handhaven. Aldus kan het bevrijdende van het opstandingsleven van Christus ervaren worden.

In de praktijk is het theoretisch onderscheid tussen charismatisch pastoraat en dienst der genezing (“pneumatherapie”, Van Dam) moeilijk te handhaven, zeker wanneer de dienst der genezing -zoals beschreven in deze studie- expliciet aandacht geeft aan het blijvende lijden. Daarmee is de dienst der genezing niet langer eenzijdig gericht op de pastorale functies van het helen en verzoenen, maar -zeker in tweede instantie- ook op de functies van het bijstaan en begeleiden. De dienst der genezing is praktisch gezien aldus te beschouwen als equivalent van het charismatisch pastoraat en als bredere pastorale stroming naast andere stromingen.

#### *6.3.4 Toepassing in de zorginstelling*

Wanneer in ons land geestelijke verzorging een nadere praktisch-inhoudelijke accentuering ontvangt, dan gebeurt dat in de praktijk veelal op de wijze van de aan de Klinisch Pastorale Vorming gelieerde pastorale counseling<sup>19</sup>: de geestelijke verzorging neemt de gedaante aan van therapeutisch pastoraat<sup>20</sup>, waarbij met gebruikmaking van het inwendige (van God gegeven) potentieel van patiënt/bewoner diens innerlijke heling en groei wordt gezocht langs de weg van bewustwording en zelf-verwerkelijking. Het primaire referentiekader van de geestelijk verzorger blijft levensbeschouwelijk, het secundaire, dat psychologisch is (Mooren), treedt nu duidelijker naar voren<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Men zie de veelvuldig voorkomende wens of functie-eis in vacatures voor een geestelijk verzorger tot het volgen (of gevolgd hebben) van een Klinisch Pastorale Vorming. Een basiscursus KPV is één van de onderdelen van de leerroute professionalisering van leden van de VGVZ, beroepsvereniging van geestelijk verzorgers in instellingen van gezondheidszorg in Nederland.

<sup>20</sup> Volgden wij tot hier toe de in de pastorale literatuur gebruikelijke volgorde ‘kerygmatisch-therapeutisch-hermeneutisch pastoraat’, vanaf nu plaatsen we vanuit het perspectief van toepassing in zorginstellingen het therapeutisch pastoraat voorop, gevolgd door resp. het hermeneutisch en het kerygmatisch pastoraat.

<sup>21</sup> Sommige geestelijk verzorgers gaan binnen de therapeutische richting hun eigen weg, zoals A. van Buuren, die vanuit zijn secundaire (therapeutische) referentiekader zowel Gestalt (Perls) als psychosynthese (Assagioli) in zijn werken als geestelijk verzorger integreert (Van Buuren, *Geestelijke verzorging*).

Het instituutspastoraat wordt in toenemende mate eveneens beoefend op hermeneutische wijze, juist vanwege de correlatie tussen zingeving en hermeneutiek (Heitink, *Pastorale Zorg* 115v).

Ter Borg ziet als basisvaardigheid van de geestelijke verzorger in algemene zin het duiden en expliciteren van levensverhalen door middel van “parallelverhalen” (61vv). Van Knippenberg noemt het de specifieke theologische taak van de (instituut)pastor “de geloofstraditie en het verhaal van het eigen leven te (doen) verstaan met behulp van elkaar en daaruit consequenties te trekken voor zingeving en handelen” (*Pastoraat* 138). In zijn *Existentiële zielzorg* reikt hij een model aan, dat zich concentreert op het levensverhaal als antwoord op de vraag naar iemands (religieuze) identiteit. Lang schrijft m.b.t. geestelijke verzorging in de psychiatrie: “De mens die op zorg is aangewezen, wordt gedurende de ontmoetingen [met de hulpverlener] uitgenodigd zijn (levens)verhaal te vertellen, in brokken en stukken, telkens meer of anders” (66). In *Een levensverhaal als houvast* (red. Uytendogaard) wordt het schrijven van een ‘levensboek’ voor dementerende mensen (al dan niet in een zorginstelling), waarin hun levensverhaal zichtbaar wordt gemaakt, geplaatst binnen de context van de geloofsgemeenschap die leeft uit de verhalen over God en mensen. Verwijzingen naar en voorbeelden van geestelijke verzorging vanuit hermeneutische achtergrond zijn voorts her en der verspreid te vinden in Rebel (eindred.), *Wel bezorgd*.

In een relatief kleiner aantal gevallen (vooral bij pastores uit orthodox-protestantse richting in een confessionele zorginstelling) kan de praktisch-inhoudelijke accentuering de vorm aannemen van (meer of minder ‘verkondigend’) kerygmatisch pastoraat. Instituutspastoraat, dat inkleuring ontvangt vanuit het charismatisch pastoraat dan wel de dienst der genezing, wordt nergens beschreven en voor zover we weten zelden gepraktiseerd, hoewel juist in de context van de gezondheidszorg voor deze vorm van pastorale zorg bijzondere mogelijkheden liggen.

In instellingen van gezondheidszorg lijken ons niet alle wijzen van pastoraal-inhoudelijke inkleuring in de praktijk steeds even effectief. Het is vooral de conditie van de patiënten/bewoners die grenzen stelt aan de mogelijkheden van de verschillende wijzen van pastorale praktijkuitoefening.

Hoewel intussen ook andere accenten worden gelegd, geldt voor veel instituutspastores nog steeds dat zij in hun pastorale handelen in meerdere of mindere mate (vgl. noot 5 en 6) gebruik maken van de rogeriaanse methode van het empathisch, ervaringsgericht luisteren, zoals eerder uiteengezet bij de bespreking van de geestelijke verzorging in algemene zin. Deze methode slaat bij kwetsbare, verwarde en oudere mensen niet altijd aan. De bedoeling van ‘spiegelend luisteren’ is voor bewoners/patiënten van een zorginstelling niet altijd duidelijk en kan juist in het teruggeven van de affectieve lading tot verwarring aanleiding geven. Vergelijk Clinebell, die vermeldt dat de rogeriaanse methode meestal geen effect heeft bij mensen met een zwakke

karakterstructuur (*Basic Types* 154vv). Een en ander neemt niet weg, dat goed luisteren in een zorginstelling van groot belang blijft en dat het ‘teruggeven’ van verbale of non-verbale uitingen ertoe *kan* bijdragen dat patiënten/bewoners zich diep begrepen voelen.

Ontvangt het instituutspastoraat een therapeutische inkleuring, zodat we kunnen spreken van *therapeutisch pastoraat*, dan komen we voor min of meer dezelfde grenzen te staan. Voor kwetsbare, oude en verwarde mensen is bewustwording en groei naar “ware humaniteit” (Zijlstra) o.i. teveel gevraagd. Zijlstra zelf erkende de begrenzingen van zijn ontwerp: “Ook het bewustwordingsproces mag niet tot een nieuwe wet verheven worden. Er zijn mensen die daar niet eens aan toekomen, óf omdat zij moeten zien te overleven, óf omdat hun geest is aangetast, óf omdat zij niet de vermogens hebben die voor een bewustwordingsproces noodzakelijk zijn, bijvoorbeeld intelligentie en introspectie” (*Horizon* 330). Alleen patiënten/bewoners met een redelijke conditie en een goed zelf-inzicht zullen in de context van een zorginstelling met vrucht verdere stappen in hun bewustwordingsproces kunnen ondernemen.

Het *hermeneutisch pastoraat*, dat gericht is op interpretatie, instandhouding en reïntegratie van het levensverhaal van de hulpzoekende, zal in de zorginstelling zijn diensten kunnen bewijzen, daar mensen die zijn opgenomen in een instituut in de contingente omstandigheden van hun existentie veelal geconfronteerd worden met een stremming of breuk in hun levensverhaal. Ook hier geldt echter, dat het bij patiënten/bewoners met een kwetsbare conditie minder zal kunnen uitrichten dan bij diegenen, die in staat zijn hun leven te overzien en waar nodig te herinterpreteren.

Van het *kerygmatisch pastoraat* verwachten we in de zorginstelling heil, mits het evangelie op de wijze van Tacke zonder verkondigingsdwang ‘gesprächsgerecht’ wordt ingebracht. De aspecten van de rechtvaardiging, belofte en bemoediging, waaronder Tacke zijn ‘Glaubenshilfe’ beschrijft, lijken ons vooral passend in situaties waarin men het met zijn lijden moet zien uit te houden zonder uitzicht op blijvend herstel. Voor sommige (oudere) patiënten/bewoners zal het gebruik van de bijbelse traditie door de pastor bovendien vertrouwd overkomen.

Het *charismatisch pastoraat* of, blijvend binnen de terminologie van deze studie, de *dienst der genezing* kan in de zorginstelling naar onze mening een waardevolle bijdrage leveren door zijn ontvankelijkheid voor de mogelijkheid van genezing, door de non-verbale zeggingskracht en werking van handelingen als handoplegging en zalving in situaties van belemmerde communicatie (zie 6.6.3.2 en 6.6.3.3a), door de openheid voor het gebruik van creatieve werkwijzen op de adem van de Geest (zie 6.6.3.4) en door de aandacht voor minder courante pastorale aspecten als de invloed van het voorgeslacht (zie 6.6.3.3b) en van negatieve bindingen (zie 6.6.3.6) op de situatie van de pastorant. Naar de toekomst toe zien we voor de dienst der

genezing in de zorginstelling bijzondere mogelijkheden door de toenemende vergrijzing, ook binnen de instituutspopulatie, met in haar kielzog een verwachte toename van communicatiedefecten veroorzaakt door hersenletsels (CVA) of de ziekte van Alzheimer, waardoor de behoefte aan tastbare vormen van pastorale communicatie als handoplegging en zalving groter wordt. Eveneens zien we mogelijkheden ten gevolge van de toename binnen de instituutspopulatie van het aantal charismatisch georiënteerde gelovigen (die van huis uit bekend zijn met de dienst der genezing) ten opzichte van patiënten uit de gevestigde kerken, een ontwikkeling waarvoor Rebel aandacht vraagt (*Ontwikkelingen* 459).

#### 6.3.5 De dienst der genezing binnen het instituutspastoraat: plaats, definitie

De dienst der genezing kan aldus binnen het instituut een belangrijk complement gaan vormen van het therapeutisch pastoraat. Therapeutisch pastoraat en dienst der genezing functioneren vanuit verschillende invalshoeken beide primair binnen de zgn. pastorale functie van het ‘helen’, waarbij de dienst der genezing, breder dan het therapeutisch pastoraat, óók expliciet gericht is op de genezing van het lichaam.

De dienst der genezing biedt o.i. eveneens een waardevolle aanvulling op instituutspastoraat of geestelijke verzorging in meer algemene zin. Waar geestelijke verzorging/instituutspastoraat in algemene zin in situaties van onveranderlijk ogend leed vaak niet verder kan komen dan (binnen de pastorale functie van het ‘bijstaan’) het met de gesprekspartner ‘samen zien uit te houden’ en het binnen de omstandigheden activeren van ‘coping-strategieën’ op cognitief, emotioneel en handelingsniveau<sup>22</sup>, verkent de dienst der genezing de eventuele verdere mogelijkheden tot geestelijk, psychisch en lichamelijk herstel<sup>23</sup>.

Als een van de mogelijkheden van pastoraal-inhoudelijke inkleuring van geestelijke verzorging/instituutspastoraat in algemene zin vormt de dienst der genezing een schakel tussen het therapeutisch pastoraat ter linkerzijde en

---

<sup>22</sup> Smeets 85. Vgl. voor de ‘coping-strategieën’ Lazarus, R.S. en Folkman, S., *Stress, Appraisal, and Coping*, New York, 1984 en Lazarus, R., *Emotion and Adaptation*, New York, 1991.

<sup>23</sup> Dit laat onverlet dat de geestelijke verzorging in algemene zin óók een helende component kent. De Beroepsstandaard van de VGVZ spreekt op hermeneutische wijze over “heling van het (uit zijn evenwicht geraakte) zingevingproces” (10,13). Bouwer heeft het over het “weer op gang brengen van het (gestremde) levensverhaal” (*Grondslagen* 22) en het “herstellen van de ontologische geborgenheid van de mens” (*Kaart* 19). Deze heling echter betreft primair de geestelijke dimensie van het bestaan.



het kerygmatisch pastoraat ter rechterzijde<sup>24</sup>. Het deelt een middenpositie (vgl. Van Dams ‘centrummodel’) met het hermeneutisch pastoraat, dat met zijn polen van ervaring en traditie inzichten uit zowel de therapeutische als de kerygmatische richting integreert (Heitink, *Pastorale Zorg* 69). Met de geestelijke verzorging/het instituutspastoraat in algemene zin deelt de dienst der genezing de concentratie op de grondhouding van de aanvaarding van de gesprekspartner en van het empathisch luisteren, met het therapeutisch pastoraat de aandacht voor de innerlijke heling van de mens. Met het kerygmatisch pastoraat deelt de dienst der genezing -althans in zijn christocentrische gestalte (Van Dam, Maddocks, Burrowswood) en zoals door ons voorgestaan (zie 6.6.2.1)- de nadruk op de plaats van Christus in de totstandkoming van het heil en op de meer directieve inbreng van het evangelie<sup>25</sup>. Het proprium van de dienst der genezing ligt o.i. in de openheid voor het werken van de Heilige Geest in en door de ‘hele mens’.

Uitgaande van de gangbare definitie van geestelijke verzorging, zoals eerder weergegeven in 6.3.1<sup>26</sup>, willen we de dienst der genezing als bijzondere vorm van instituutspastoraat nu nader gaan omschrijven. Deze omschrijving betekent, vergeleken bij de gegeven definitie, een belangrijke accentverschuiving. De gerichtheid op zingeving (vanuit het domein van de mens als geest) wordt verbreed tot een gerichtheid op het vinden van heelheid in heel de menselijke existentie (lichamelijk, psychisch, geestelijk en sociaal). De basis van geloofs- en levensovertuiging daarentegen wordt -vanwege de beweging van geestelijke verzorging naar pastoraat- versmald tot ‘christelijk geloof’.<sup>27</sup> De definiëring van de dienst der genezing als specifieke vorm van

<sup>24</sup> We nemen de termen ‘links’ en ‘rechts’ over van Van Dam (*Stanger en Buchman* 176), zie 6.3.3.4.

<sup>25</sup> Dat empathie en kerygma elkaar niet behoeven uit te sluiten, vinden we ook verwoord bij Houtepen, die schrijft dat pastorale zorg in confrontatie met de broosheid van het bestaan zal moeten geschieden “volgens alle regels van de kunst: met empathie en client-centered, in goede samenspraak met artsen, verpleging en omstanders. Maar christelijke Kontingenz-Bejahung zal toch ook een inhoud hebben die refereert aan wat we ‘evangelie’ noemen: het kerygma van de verrijzenis in de kracht van Gods Geest, die aan Jezus geschiedt en waarin degenen die hem volgen zullen delen, ondanks de dood” (129).

<sup>26</sup> “De professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij zingeving aan hun bestaan, vanuit en op basis van geloofs- en levensovertuiging.”

<sup>27</sup> Vgl. Nauer, *Pleidooi* 480, die eveneens pleit voor aandacht voor de totale mens vanuit een specifiek christelijke insteek: “Het beroepsprofiel of de functiebeschrijving ‘geestelijke verzorging’ kan volgens mij niet de complexe werkelijkheid die met het beroep van christelijk geestelijk verzorgers samenhangt, omvatten. Ook de christelijke geestelijk verzorgers die aangesloten zijn bij de VGVZ hebben immers te maken met de hele/totale mens. (...) Voor de specifieke christelijke inkleuring (...) zorgt de woordcombinatie ‘geestelijk’ en ‘verzorging’

instituutspastoraat luidt dan als volgt: “de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij het zoeken naar heelheid in de breedte van hun bestaan, vanuit en op basis van het christelijk geloof.” Er treedt daarbij bovendien een accentverschuiving op in de connotatie van de bipolaire begrippen professie en ambt, waarnaar reeds in de definitie van geestelijke verzorging wordt verwezen. Komt de pool ‘ambt’ in de gangbare opvatting voort uit het domein van de *godsdiens*t of levensbeschouwing en de pool ‘professie’ uit het domein van de *gezondheidszorg*, bij de toepassing van de dienst der genezing krijgt óók de pool ‘ambt’, vanwege de door Christus gegeven volmacht en opdracht te genezen, een duidelijker ‘gezondheids-profiel’<sup>28</sup>. Dat sinds de Verlichting in de westerse wereld de connectie tussen godsdiens (christelijk geloof) en menselijk welzijn twijfelachtig is geworden (vgl. Van Knippenberg, *Pastoraat* 135), betekent niet dat in de gezondheidszorg de in het evangelie stevig verankerde verbinding tussen beide niet opnieuw zou kunnen worden verkend.

#### 6.4 Dienst der genezing en geneeskunde

In deze studie verkennen we in het spoor van Burrswood (maar tevens ons bewust van mogelijke contextuele verschillen tussen de Britse en de Nederlandse situatie, zie 1.4) de mogelijkheid van integratie van de dienst der genezing niet alleen in het pastorale handelen van het Nederlandse instituutspastoraat, maar waar mogelijk -in breder interdisciplinair verband- ook in het handelen van het om de patiënt staande zorg- en behandelteam. Een dergelijke integratie betekent op de keper beschouwd dat in de praktijk van de zorginstelling genezing (van geest, ziel én lichaam) wordt gezocht langs twee wegen: de in de moderne, westerse wereld gangbare, op natuurwetenschappelijke leest geschoeide (para)medische weg en de weg van het (christelijk) geloof.

---

voor verkeerde associaties (...).” Nauer zelf kiest in plaats van ‘geestelijke verzorging’ voor de aanduiding ‘zielzorg’, waarbij zij ‘ziel’, als een woord geworteld in de christelijke traditie, vanuit het Hebreeuws verstaat als “totale mens”.<sup>28</sup> Vgl. Van Knippenberg (*Pastoraat* 136), die sprekend over de beide polen schrijft: “Welke is de plaats van de pastor tussen godsdiens en gezondheid in het moderne ziekenhuis? De betekenis die deze plaats krijgt, is afhankelijk van de mate waarin de pastor in staat is de mogelijkheden van de godsdiens te gebruiken om invloed uit te oefenen op gezondheid en genezing. (...) Bidden, bijbel lezen, zegenen, de bediening van het sacrament van de zieken kunnen bronnen zijn van groter welzijn voor de persoon.”

#### 6.4.1 Twee paradigma's

Aldus komen binnen het genezend handelen van de zorginstelling twee verschillende, door westerse academici over het algemeen als onverzoenlijk beschouwde, paradigma's of verklarende werkelijkheidsmodellen samen, het natuurwetenschappelijke, dat zich kenmerkt door een rationeel-empirische, op de materie gerichte wijze van denken en dat in de gezondheidszorg veelal als maatgevend wordt beschouwd, en een spiritueel of metafysisch paradigma, dat uitgaat van het bestaan en de werking van een onzichtbare geestelijke wereld<sup>29</sup> en dat door vertegenwoordigers van de (para)medische disciplines veelal als achterhaald wordt beschouwd en als onvolwaardig uitgangspunt voor een multidisciplinair streven naar genezing.

In het NCRV-televisieprogramma 'Schepper & Co' van 30 januari 2006, gewijd aan een aan de praktijk van een Haagse huisarts verbonden 'healing room', waar met zieke mensen wordt gebeden om hun genezing<sup>30</sup>, horen we inspecteur-generaal voor de volksgezondheid Herre Kingma zeggen: "Bidden voor zieken doe je in niet in de behandelkamer van een arts; daarvoor zijn gebedsruimten en kerken." Huisarts in ruste Kees van der Smagt spreekt in het programma zijn verontrusting erover uit dat geneeskunde "gebaseerd op natuurwetenschap" wordt verbonden aan het bidden voor zieken, hetgeen voor hem een stap terug is in de tijd. Het gebruik van handoplegging noemt hij "magie", niet passend bij de huidige geneeskunde. Aldus met zieken bidden maakt mensen z.i. afhankelijk en ontnemt hun hun zelfstandigheid.

Het spirituele paradigma vormt welbeschouwd de achtergrond niet alleen van de (christelijke) dienst der genezing, maar ook van alternatieve vormen van 'healing' zoals gepraktiseerd in New Age-kringen (o.a. genezing door gebruikmaking van 'kosmische energie'<sup>31</sup>), bovendien van traditionele geneeswijzen in andere culturen, die een beroep doen op geestelijke krachten. In deze geneeswijzen wordt -evenals in de dienst der genezing- een integratie nagestreefd van lichamelijke, psychische, sociale en geestelijke aspecten, zodat ze holistisch genoemd kunnen worden (Okasha 21).

---

<sup>29</sup> Beide paradigma's kwamen impliciet al eerder ter sprake in 2.5.15.5, waar i.v.m. de bespreking van de realiteit van het demonische verschillende wereldbeelden naast elkaar werden gesteld.

<sup>30</sup> De praktijk van de 'healing rooms' gaat terug op de genezingspraktijk van de Amerikaan John G. Lake (1870-1935), die in 2000 nieuw leven is ingeblazen door Cal Pierce en daarna overgebracht naar Nederland. In een 'healing room' wordt door een team van drie mensen met zieken gebeden. Volgens de website [www.healingrooms.nl](http://www.healingrooms.nl) (geraadpleegd februari 2006) zijn er 28 plaatsen in Nederland, waar een 'healing room' in bedrijf of voorbereiding is. Op enkele plekken (in ieder geval in Den Haag en Amsterdam-Osdorp) is de 'healing room' gelieerd aan een dokterspraktijk.

<sup>31</sup> Zie het in 6.5 volgende excurs.

Het is begrijpelijk, dat vele westerse academici dergelijke geneeswijzen met kritische blik benaderen. Het spirituele paradigma is breed en oncontroleerbaar. Werken vanuit dit paradigma kan aanleiding geven tot vormen van kwakzalverij, waarvan de ‘genezer’ wellicht beter wordt, maar de zieke uiteindelijk niet<sup>32</sup>. Bovendien kan het voorstellingen tot leven wekken (van de invloed van voorouderlijke geesten tot en met de werking van de Heilige Geest), die voor velen behoren tot een ‘pre-kritisch’ denken, waarnaar geen weg terug leidt.

Tseng beschrijft drie verschillende houdingen die door (westerse) geleerden, clinici en werkers in de gezondheidszorg worden ingenomen m.b.t. inheemse “folk healing practices”, waartoe hij ook christelijke “religious healing” rekent<sup>33</sup>. M.n. de medisch-chirurgische clinici spreken z.i. over “bijgelovige” en “primitieve” praktijken, die ontmoedigd of verboden zouden moeten worden. Anderen, zoals cultureel-antropologen en cultureel-psychiaters, beschouwen de ‘volkse’ geneeswijzen als interessante objecten voor academisch onderzoek. Weer anderen, zoals sommige werkers in de communale gezondheidszorg, pleiten voor ondersteuning van deze geneeswijzen vanwege een tekort aan professionele werkers in de gemeenschap (534).

Anderzijds kan een eenzijdig afwijzende houding, die we niet zelden aantreffen in de Nederlandse gezondheidszorg, leiden tot een ‘gekokerd denken’. Toen in onze eigen pastorale praktijk in de toestand van een zeer zieke jonge vrouw, die t.g.v. een snel om zich heen grijpende vorm van kanker in een academisch ziekenhuis was opgenomen, na zalving en voorbede een onverwachte, progressief verlopende, positieve wending zichtbaar was geworden, luidde de conclusie van de behandelend geneesheer: “Er moet een verkeerde diagnose zijn gesteld”, daarmee a priori uitsluitend dat er ook andere dan medisch verklaarbare factoren een rol zouden kunnen spelen in het genezingsproces<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> We wijzen hier bij wijze van voorbeeld op de vroegtijdige dood van actrice Sylvia Millecam in 2001 mede ten gevolge van nalatigheid en ondeskundige raad van binnen het ‘alternatieve circuit’ opererende behandelaars en begeleiders, onder wie Jomanda.

<sup>33</sup> Het is maar de vraag in hoeverre de dienst der genezing onder populaire genezingspraktijken kan worden gerekend. Enerzijds vertoont hij, zeker gezien door de bril van de (para)medische beroepsgroep, overeenkomsten met andere “folk healing practices” daar een beroep wordt gedaan op empirisch niet waarneembare geestelijke krachten. Anderzijds echter onderscheidt de dienst der genezing zich van vele andere praktijken door het ontbreken van magische werkwijzen.

<sup>34</sup> Illustratief voor deze wijze van denken is de weergave door Chryssides van Thomas Kuhns opinie over westerse wetenschap zoals beschreven in diens *The Structure of Scientific Revolutions*: “According to Kuhn, Western science can help us to define what our paradigm is, but it cannot falsify it. (...) What tends to happen, rather, is that small fragments of counter-evidence do not cause Western science to be abandoned; on the contrary, because of our trust in science, we first endeavour to

#### 6.4.2 Verschillende kenniswegen

De moeite die men in een westerse medische setting bewust of onbewust kan hebben met het bidden om en verwachten van genezing via de weg van het geloof, heeft alles te maken met de wijze waarop sinds de Verlichting op grond van rationele analyse van empirische gegevens onze kennis van de (zichtbare) werkelijkheid explosief is gegroeid en in technische toepassingen tot ervaarbaar resultaat heeft geleid. Epistemologisch gezien wordt daarom door velen aan de rationeel-empirische kennisvergaring een monopoliepositie toegekend.

Met 'rationeel-empirisch' duiden we een kennisweg aan, die in het spoor van Descartes en Kant vertrekt vanuit het denkend bewustzijn en van daaruit de ervaarbare werkelijkheid bewerkt. We volgen hier de terminologie van Duintjer, die in dit verband 'rationeel' omschrijft als "een descriptieve term voor de mentale bewustzijnsactiviteit van begripsmatig oordelen en redeneren, (...) het discursieve zelfgesprek, dat (...) bemiddelt bij alle ervaring en handelen. Dit discursieve zelfgesprek heeft als standaardvorm het heldere, gedisciplineerde, logisch correcte en empirisch relevante denken" (30v); onder 'empirie' verstaat hij "ervaring die zich voordoet terwijl er discursief gedacht wordt en die door dat denken begripsmatig is bewerkt en gestructureerd."<sup>35</sup>

Tegelijkertijd wordt vanuit verschillende achtergronden gewezen op de eenzijdigheid van deze positie.

Een belangrijke aanzet tot relativering komt vanuit de breedte van het postmoderne denken. Het postmodernisme kent een groter bewustzijn van "the perspectival character of knowledge and authority rather than universal absolutes" (Ramsay 37): "Epistemology (...) now acknowledges the highly relational and contextual character of the self whose knowing is socially situated rather than an objective, rational assessment of an external reality"

---

accommodate them within a scientific framework. Yet even when such accommodation proves impossible, we are reluctant to abandon science as such. After all, we may have overlooked a way of reconciling the apparent counter-evidence; and there may be no readily available alternative paradigm to replace the old one" (65). Een sprekende parallel vormt het voorbeeld dat Rupert Sheldrake, Brits onderzoeker die zich keert tegen het heersende, z.i. reductionistische, biologische paradigma en die voor de resultaten van zijn onderzoek naar het verschijnsel telepathie een 'onzichtbaar veld' als verklaring veronderstelt, geeft in een interview met *Trouw*: "Ik ging in debat met een scepticus, maar helaas werd het geen debat. Ik presenteerde een half uur lang bewijsmateriaal. Daarna stond hij op en zei: telepathie is wetenschappelijk onmogelijk. Het kan niet gebeuren. En daarom kan dit bewijsmateriaal niet deugen" (*De Verdieping*, 23 januari 2006, 7).

<sup>35</sup> 30. De uitdrukking 'rationeel-empirisch bewustzijn' sluit voor Duintjer niet uit, dat dit bewustzijn ook tot zuiver rationele, niet-empirische kennis kan leiden (zoals in de logica en wiskunde bijvoorbeeld).

(idem 6). Ontstane aandacht voor contextualiteit en interculturaliteit<sup>36</sup> betekent erkenning van “the inevitably partial, particular, and political character of all knowing” (idem 13). Zo ontstaat een epistemologische diversiteit, die verrijkend kan gaan werken (Marshall, *Methods* 148).

Van filosofische zijde zet Duintjer zich af tegen de eenzijdigheid van een heersende rationeel-empirische kennisweg, die z.i. moet worden aangevuld met openheid voor andere manifestatiewijzen van de werkelijkheid, “die niet toegankelijk zijn zolang wij denkend zijn” (98). Daartoe moeten z.i. naast de zijnswijze van het denken en willen, die ten onrechte vaak verabsoluteerd wordt tot dé menselijke zijnswijze, ook andere zijnswijzen worden beproefd, zoals een breder, niet conceptueel gericht, gebruik van de zintuigen en het van binnenuit gewaarworden van het lichaam. Belangrijk is het volgens Duintjer om bij elke zijnswijze in contact te blijven met de “spirituele ruimte”, die naar zijn mening functioneert als voorportaal naar de verschillende zijnswijzen.

Meer in het algemeen wordt in de filosofie gewezen op de mogelijkheid niet alleen van een *methodische* kenweg, die uitgaat van een *criterium* zoals het beroep op betrouwbaar geachte kennisbronnen als de zintuiglijke waarneming, het geheugen, het zelfbewustzijn of de rede, maar ook van een *inductivistische* kenweg, die uitgaat van een bepaalde kennisomvang, waarbij ook kennis wordt erkend die geproduceerd wordt door additionele bronnen als het moreel besef en het religieus bewustzijn. Onder deze laatste benadering zouden we de kenweg van de zgn. ‘reformatorische wijsbegeerte’ kunnen rekenen (Van Woudenberg 74-85). De inductivistische benadering komen we ook tegen bij de christelijke epistemoloog Alston, die in zijn boek *Perceiving God* een epistemologische rechtvaardiging tracht te geven van een overtuiging ontstaan door mystieke waarneming; de mystieke ervaring kan, mits de eruit voortkomende overtuiging ondersteund wordt door andere betrouwbaar geachte geloofsbronnen, z.i. leiden tot godskennis, bestemd voor m.n. een specifieke persoonlijke situatie.

Vanuit de natuurkunde houdt de Delftse natuurkundige Van den Beukel een pleidooi voor een relativisering van het rationeel-empirische kennismodel. Niet alles is voor hem in objectief-natuurkundige termen uit te drukken: “De dingen hebben hun geheim” (*Dingen* 72). Hij waarschuwt voor de “totalitaire overheersing” van het rationalistisch wetenschappelijk denken over religie en kunst (*Ogen* 39). Naast de weg van de natuurkunde tekent hij de eigen weg van het (christelijk) geloof. Wonderen zijn voor Van den Beukel geen door de natuurkunde uit te sluiten gebeurtenissen, maar tekens van de nieuwe werkelijkheid van Gods komend Koninkrijk.

---

<sup>36</sup> Op interculturele visies op genezing gaan we in het vervolg van deze paragraaf verder in.

Ook vanuit de geneeskunde wordt een reductionistische, rationalistisch-empirische insteek onder kritiek gesteld. De Duitse medisch-theoreticus Matthiessen schrijft in zijn artikel *Perspektivität und Paradigmenpluralismus in der Medizin*: “Denn so erfolgreich der seit dem Aufkommen des neuzeitlichen Rationalismus verfolgte Wissenschaftsansatz des Mathematismus -im besonderen auf dem Felde der sogenannten exakten Naturwissenschaften- auch war und ist, so stellt er doch keineswegs die einzig wissenschaftlich legitime Methode der Erkenntnisgewinnung dar” (14). De geneeskunde dient z.i. rekening te houden met de complexiteit van het menselijk functioneren: “Indem es zur ‘Natur’ des Menschen gehört, nicht nur ein physisch materielles, sondern darüber hinaus auch ein lebendiges, beseeltes und geistiges Wesen zu sein, dass sich über allgemeine Gesetzmäßigkeiten hinaus zugleich als unaustauschbar-einzigarte Individualität über den Leib mit der natürlichen und sozialen Umwelt verbindet und sich in Gesundheit und Krankheit selbst verwirklicht, stellt sich für die Medizin die Aufgabe, ihre Begriffsbestimmungen über den Bereich der Naturwissenschaften im engeren und herkömmlichen Sinne hinaus zu erweitern und einen gesamt-anthropologischen Rahmen zu erarbeiten, um von dort aus den Stellenwert der einzelnen Wissenschaftszweige in der Medizin beurteilen zu können” (5).

Aan de hand van het verschijnsel ‘koorts’ beschrijft Matthiessen vier elkaar aanvullende benaderingswijzen (17vv). Koorts kan z.i. worden verstaan als een vorm van *bezoeking*, niet alleen door bovennatuurlijke krachten, maar ook (vanuit een causaal-materialistisch paradigma) door micro-organismen; in beide gevallen bestaat de behandeling uit ‘verdrijving’. Koorts kan eveneens worden geïnterpreteerd als een *ontsporing* van het fysieke warmtesysteem; de therapie wordt dan gezocht in temperatuurcorrectie. Een derde visie is die welke koorts beschouwt als een *koken* (“Kochung”), een actieve “Selbstbehauptungsreaktion” van het menselijk organisme. Bij deze benaderingswijze bestaat de therapie daarin, dat men in diagnostisch-therapeutische ‘dialog’ met het zelfstandig reagerend organismisch systeem het herstel daarvan bevordert. Een vierde benadering tenslotte beschouwt koorts als een vorm van *harding* (“Ertüchtigung”), waarbij het doormaken en overwinnen van een ziekte (achteraf) wordt geduid als winst voor iemands m.n. psychische en geestelijke ontwikkeling en rijping; de therapie bestaat hier uit begeleiding.

In het laatste geval wordt de ziekte benaderd vanuit geestelijk perspectief. Omdat het bij dit perspectief gaat om “erfahrbare und interpersonal kommunizierbare Phänomene” (28), die voor wetenschappelijke verwerking toegankelijk zijn, dient ook dit perspectief volgens de auteur epistemologisch en wetenschappelijk gezien volwaardig mee te tellen. Hij pleit ervoor “den missverständlichen und begrifflich nicht hinreichend geklärten Begriff der ‘Naturwissenschaftlichen Medizin’ durch eine Perspektiven-vervielfältigung zu differenzieren” (34). Een dergelijk inclusief

denken betekent dat binnen de geneeskunde afstand moet worden genomen van “Perspektivenerstarrung” (12) en “Standpunktinvarianz” (34).

Vanuit een charismatische invalshoek tenslotte verkent de Brit Cartledge (*Practical Theology*) nieuwe paden. Hij schuwt een empirische onderzoeksmethode niet, maar past die juist toe op geestelijke (charismatische) verschijnselen, die op eigen wijze ons kennis kunnen verschaffen van het actuele werken van God in het leven van gelovigen.

Uitgaande van het werk van de epistemologen Audi en Coady bespreekt hij de waarde van het *getuigenis* als bron van kennis<sup>37</sup>. Hij geeft daartoe het kensysteem van Audi weer, waarin vijf gedifferentieerde bronnen van kennis van onszelf en de wereld samenkomen: zintuiglijke waarneming, geheugen, innerlijke waarneming of bewustzijn, rede en het getuigenis van anderen.

Cartledge citeert Audi, die deze bronnen als volgt samenvattend weergeeft: “Perception looks outward, and through it we see the physical world. Memory looks backward, and through it we see the past, or at least some of our own past. Introspection looks inward, and through it we see the stream of our own consciousness. Reason looks beyond experience of the world of space and time, and through it we see concepts and their relations. Testimony draws on all these sources. It enables others to see -though at one remove, through the attester’s eyes- virtually anything that an accurate and credible person attests to.”<sup>38</sup>

Van Coady vermeldt Cartledge o.a., dat deze epistemoloog onderscheidt maakt tussen het formele, het informele en het verlengde (“extended”) getuigenis (met het laatste wordt het doorgeven van informatie bedoeld, gebaseerd op bronnen anders dan ervaring uit de eerste hand). Volgens Coady werkt bij het ontvangen van een getuigenis bij de hoorders een kritisch mechanisme, dat voor fouten of bedrog waarschuwt: “(...) the reception of testimony is normally unreflective but it is not thereby uncritical.”<sup>39</sup> Locale en culturele factoren spelen hun rol in het bepalen van wat geloofwaardig is en wat niet; omgekeerd wordt onze ervaring geconstrueerd tegen een specifieke conceptuele achtergrond.

---

<sup>37</sup> Vgl. Goldman, die “the transmission of observed information from one person to others” het meest elementaire en algemene sociale pad naar kennis noemt (103).

<sup>38</sup> Cartledge, *Practical Theology* 53, aangehaald uit Audi 320. Zijn ideeën m.b.t. de kenweg van het getuigenis vat Audi als volgt samen: “There is a great deal we cannot know about the world without relying on others. Much of what we justifiedly believe and know is, in a sense, socially grounded: based on what others have said to us, whether in person or impersonally in their writings. Testimony (...) is a special source of justification and knowledge: it often yields direct belief. (...) It does not yield belief apart from perception, since it must be received through sensory stimulation, as in listening or reading. Testimony is, however, like memory and unlike perception in being unlimited in the scope and subject matter of the propositions we can learn from it” (318v).

<sup>39</sup> Cartledge, *Practical Theology* 57, aangehaald uit C.A.J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* 47.



Voortbouwend op het werk van genoemde epistemologen beschrijft Cartledge vervolgens het *geloofsgetuigenis* als een toegevoegde wijze van kennisvergaring. Hij doelt daarbij m.n. op het in pinkster- en charismatische kringen niet onbekende (formeel) getuigenis van de gelovige, die in de eredienst ten overstaan van anderen vertelt wat God in zijn/haar leven gedaan heeft<sup>40</sup>; dit getuigenis functioneert z.i. tegen de achtergrond van het bijbels getuigenis en dient, wil het authentiek christelijk getuigenis zijn, overeenkomstig het bijbels getuigenis een christologische focus te hebben binnen een trinitarische context.

Vanuit het perspectief van empirische studies die een “realistische ontologie” veronderstellen, dient dit geloofsgetuigenis volgens Cartledge aangevuld te worden met de andere door Audi genoemde kenbronnen om te kunnen komen tot valide kennis<sup>41</sup>.

In Cartledges kensysteem krijgt in de realiteit ervaren en betuigde geloofskennis een eigen plaats. Het (geloofs)getuigenis, zoals door hem beschreven, kan zich naar onze mening ook uitstrekken tot door mensen ervaren genezingen. Cartledges overwegingen openen aldus de mogelijkheid ook het getuigenis van ervaren genezingswonderen (tegen de achtergrond van het Schriftuurlijk getuigenis) als specifieke kennis in te brengen in het wetenschappelijke discours.

In het bovenstaande hebben we vanuit verschillende disciplines stemmen laten horen, die de eenzijdigheid aantonen of benadrukken van het natuurwetenschappelijke rationeel-empirische kennismodel, dat in de westerse geneeskunde door velen wordt aangehangen, en die in het verlengde daarvan aandacht vragen voor een wetenschappelijk legitieme geestelijke of specifiek christelijke insteek. In het vervolg gaan we nader in op de kracht en zwakte van de huidige westerse geneeskunde evenals op ontwikkelingen daarin, en op de eventuele mogelijkheid van onderling aanvullende benaderingen van westerse geneeskunde en andere, spirituele geneeswijzen.

---

<sup>40</sup> Vgl. voor het geloofsgetuigenis als wijze van kennisvergaring ook Matthiessen (zie boven), voor wie (in bredere zin) het geestelijk perspectief epistemologisch van waarde was, juist omdat de in dit perspectief geduide verschijnselen “interpersonal kommunizierbar” waren.

<sup>41</sup> “In particular, our perceptions of present reality and memories of past experience will continue to be sought in order to provide data upon which to make informed judgments. The role of consciousness and reason provides sources for frameworks and concepts that are tested via the empirical data collected” (*Practical Theology* 61). Niet alleen kwantitatief maar ook kwalitatief onderzoek kan volgens Cartledge aldus tot nieuwe kennis leiden (idem 80vv).

#### 6.4.3 Succes en beperkingen van de natuurwetenschappelijke visie

Het rationeel-empirische natuurwetenschappelijke uitgangspunt van de geneeskunde heeft zoals gezegd geleid tot opzienbarende resultaten zowel op het gebied van de genezing als op het gebied van de preventie van allerlei ziektes en kwalen: “De moderne geneeskunde heeft zichzelf (...) in heden en verleden geïdentificeerd met de analytisch-empirische wetenschapsbeoefening en daardoor ook vele van haar successen behaald” (Van Tilburg 27). Spreeuwenberg noemt als voorbeeld van het succes van de rationele insteek van de geneeskunde de geslaagde behandeling van infectieziekten, met als gevolg dat kanker en hart- en vaatziekten infectieziekten als belangrijkste doodsoorzaak hebben verdrongen.

Anderzijds betekent de rationeel-empirische benadering een beperking van ons zicht op de werkelijkheid. Concreet betekent dit dat de niet-lichamelijke dimensies van het bestaan buiten beeld kunnen blijven evenals de onderlinge verwevenheid van de gebieden van lichamelijk, psychisch, geestelijk en sociaal functioneren. Draguns, Giele en Fish schrijven kernachtig: “In traditional cultures, healers tended to address the gamut of human dysfunction. In the modern era, this holistic orientation to healing has been increasingly compromised and strained, if not irretrievably lost. (...) René Descartes drew a sharp line between the body and the mind. In the ensuing centuries, the secularization of Western civilization largely banished spiritual problems from the purview of scientifically based biomedical and psychological interventions” (2).

Voor het wonder is in een dergelijke visie geen plaats. In een van de weinige Nederlandse officiële kerkelijke publicaties m.b.t. de dienst der genezing, het (gereformeerde) rapport *De kerk als helende gemeenschap* lezen we het volgende: “Wie uitgaat van een natuurwetenschappelijk gesloten wereld, waarin alles volgens vaste natuurwetten verloopt, zal geen ruimte overhouden voor het geloof in bijzondere wonderen. In heel onze technologische cultuur zijn wij ingesteld op een controleerbare werkelijkheid. (...). Onze openheid voor het wonder is hierdoor sterk afgenomen” (30).

#### 6.4.4 Een voorzichtige verandering

Tegelijk relateert het genoemde rapport het beeld van een gesloten werkelijkheid met een beroep op “inzichten van de nieuwere natuurkunde”: “Volgens de quantummechanica bewegen de kleinste deeltjes zich niet volgens onwrikbare (...) wetten. Daarom is nooit met totaal voorspelbare

zekerheid te bepalen wat er met materie zal gebeuren.”<sup>42</sup> Het aan de kwantumfysica ten grondslag liggende onzekerheidsprincipe van Werner Karl Heisenberg, geformuleerd in 1926, betekent het einde van de objectieve realiteit en opent natuurkundig gezien principieel de mogelijkheid van het gebeuren van wonderen<sup>43</sup>, maar de implicaties ervan zijn nog steeds onderwerp van debat.

Ook Lakeland vestigt de aandacht op de “shift in perspective in the scientific community”. Onder invloed van het postmoderne denken is z.i. een minder afstandelijke houding ontstaat van de (exacte) wetenschap tot b.v. godsdienst. In zijn boek *Postmodernity* schrijft hij: “Religion can once again fruitfully ‘eavesdrop’ (...) upon science, not so much because religion has changed, but because science has. On the one hand, postmodern scientific inquiry is no longer so sure of its hermeneutical superiority as modern science was, and thus does not by definition exclude any and every form of inquiry that fails the positivistic test. On the other hand, *what* postmodern science uncovers is a world in which mystery is real (...)” (38).

In de moderne geneeskunde wint tenslotte een bredere visie op ziekte en gezondheid terrein en ontstaat meer zicht op de onderlinge verwevenheid van de verschillende dimensies van het menselijk bestaan. Hirsch (85) constateert “a slow and resistant movement back towards a less dualistic, more holistic philosophy”.

Spreeuwenberg spreekt in navolging van Van Peursen over een plaatsvindende overgang van de *ontologische* fase (waarin afstand was genomen van de eerdere *mythische* fase van beleefde eenheid met de omringende machten) naar de *functionele* fase, waarbij wetenschappers weer oog krijgen voor de relatie met de ons omgevende machten.

Van Tilburg beschrijft hoe in de jaren veertig van de vorige eeuw als aanvulling op een monocausaal en mechanistisch ziektemodel de *psychosomatische* geneeskunde wordt geboren (Alexander). In dezelfde tijd komt de *antropologische* geneeskunde op, die de betekenis van het ziek-zijn voor de mens als individueel subject (geest) thematiseert (in Nederland: Buytendijk). Beide stromingen verliezen hun invloed

---

<sup>42</sup> 30. Van den Beukel noemt als kenmerken van de kwantumfysica dat elementaire gebeurtenissen op atomaire schaal een statistisch (en daardoor onvoorspelbaar) karakter hebben, dat een elementair deeltje niet alleen beschreven moet worden als deeltje maar ook als golfbeweging en dat de menselijke waarneming door de energie van het waarnemen altijd ingrijpt op de werkelijkheid van een te observeren deeltje (*Dingen* 44vv).

<sup>43</sup> Meier schrijft i.v.m. de erkenning van de nieuwere inzichten van de kwantummechanica “that the shifts in 20th-century physics (...) serve to remind us that (...) not only the arguments in defense of miracles but also the arguments rejecting them depend in part on the particular view of the physical universe that prevails in a given period of civilization. Once that prevailing vision of the cosmos changes, not only arguments in defense of miracles but also the arguments against them require reformulation” (520).

omstreeks de zestiger jaren. Zij worden afgelost door het *biopsychosociale* model van de Amerikaan Engel, waarmee het *holisme* in de geneeskunde een plaats krijgt. In dit model wordt de mens gezien als behorend tot een hiërarchie van onderling samenhangende, ‘natuurlijke’ systemen, die zich uitstrekken van subatomaire deeltjes aan de onderzijde tot maatschappij en biosfeer aan de bovenkant: de in het midden zich bevindende ‘persoon’ met diens beleving en gedrag is enerzijds het hoogste niveau van de hiërarchie van het menselijk organisme, anderzijds het laagste element van de sociale hiërarchie. Het biopsychosociale model biedt - aanvullend op de ‘gewone’ geneeskunde- een interpretatiekader voor de in de praktijk gebleken vervlochtenheid van soma, psyche en societas. Hoewel Van Tilburg schrijft dat het model ook de mogelijkheid opent om de rol van b.v. religieuze problematiek bij het ontstaan of beloop van ziek-zijn te onderzoeken (40), komt het geestelijk domein in het model van Engel niet voor. Zijn biopsychosociale model maakt geen expliciete ruimte voor ‘spiritus’ of ‘pneuma’.

Jenner en Tromp spreken over de veranderingen die in de laatste decennia zijn opgetreden in de geneeskundige opleiding, waardoor basiswetenschappen als biologie, (bio)chemie, farmacologie en natuurkunde zijn aangevuld met vakken uit tal van andere disciplines. Zij onderscheiden verschillende, soms conflictuerende, modellen in de moderne geneeskunde en gezondheidszorg: naast het medische model (met nadruk op de biomedische oorzaken van gezondheidsklachten) noemen zij o.a. het morele model (dat mensen verantwoordelijk stelt voor het ontstaan en/of oplossen van hun gezondheidsproblemen), het spirituele model (waarbij symptomen worden gedefinieerd in termen van zingeving), het invaliditeitsmodel (dat zich meer richt op acceptatie dan op verandering), het psychodynamische model (dat symptomen definieert als uitingen van een onbewust conflict uit de vroege kinderjaren), het systemisch-interactionele model (waarbij ziekte wordt beschouwd in relatie tot het gezin waaruit de patiënt voorkomt) en het sociale model (waarbij symptomen worden gedefinieerd als gevolgen van een disfunctionerende maatschappij). In deze verschillende modellen wordt een toenemende aandacht voor de niet-lichamelijke dimensies van het menselijk bestaan zichtbaar.

#### 6.4.5 Elkaar aanvullende benaderingen?

Van belang is de vraag, of de westerse geneeskunde, met haar kracht en haar beperkingen, maar ook met haar nieuwere visie en op gang komende verbreding, op de een of andere manier zou kunnen komen tot een aanvullende coöperatie met spirituele geneeswijzen als de dienst der genezing. We geven enkele meningen weer.

In een lezing voor christenartsen, opgenomen in zijn *Inleiding tot de dienst der genezing*, schetst de theoloog Van Leeuwen de mens als een eenheid van lichaam, psyche en geest. Uitgaande van dit mensbeeld hebben arts en pastor z.i. ieder hun eigen benadering. De arts werkt “van beneden naar boven”: hij zet in bij het lichaam, met erkenning van mogelijke psychosomatische verbanden. De taak van de pastor is het “van boven naar beneden te

werken”: hij houdt rekening met de invloed van het evangelie op geest, ziel en lichaam, “in deze volgorde” (51). Beide benaderingen hoeven elkaar echter niet uit te sluiten. Aansluitend bij de Geneefse arts Paul Tournier, in wiens ‘synthetische geneeskunde’ alle aspecten van de mens in hun onderling causaal verband worden beschouwd, ziet Van Leeuwen het als taak van de *christenarts* te komen tot een “oscilleren”, een heen en weer bewegen tussen beide zienswijzen “die elkaar nodig hebben.”<sup>44</sup>

Tournier zelf beschrijft beide benaderingswijzen als enerzijds een technische en wetenschappelijke, anderzijds een geestelijke en morele. Beide geven op zichzelf een waar maar incompleet beeld van de mens en dienen elkaar aan te vullen: “[W]e consider man alternately as an objective reality, susceptible of scientific study and analysis in his elements and determinisms, and as a spiritual being, an entity whose destiny the believer perceives. The first is the domain of quantity, complexity, and necessity: the triumph of science is the reduction of everything to numbers and laws. The second is the domain of quality, simplicity, and liberty (...). There is no possibility of a logical reconciliation of the two alternatives, because our minds are too small to see both sides at once. But our intuition assures us that both are true. That is to say, they each present a different aspect of the same reality, and any attempt to use the one to refute the other is vain” (*The Person Reborn* 22v).

Meer in de breedte wijst Tseng erop, dat de westerse wetenschappelijke beoordeling van “traditionele genezing” (waaronder Tseng, zoals gezegd, ook de christelijke dienst der genezing schaaft) sinds de jaren vijftig van de vorige eeuw aanzienlijk veranderd is, zodat men heden ten dag de psychotherapeutische bekwaamheid van de beoefenaars ervan benadrukt. Hij vermeldt dat de gezamenlijke verklaring van de Wereldgezondheidsorganisatie en UNICEF m.b.t. de eerstelijns gezondheidszorg (Alma Ata, 1978) voor de eerste maal internationale erkenning gaf aan de rol van traditionele inheemse genezingspraktijken: “The position was taken that any folk healing practice that is proven (or at least considered) to be helpful to the client and useful to the community deserves the support and encouragement of clinicians as well as administrators. As an extension of this latter view, some have even advocated that the collaboration of indigenous healers and modern clinicians should be encouraged to provide maximal mental health services for the community” (534). Tseng noemt in

---

<sup>44</sup> 51. Een sprekend voorbeeld van het samenbrengen van beide benaderingswijzen geeft psychiater Sonnenschein, die uiteenzet dat hij, waar het passend lijkt, tijdens zijn spreekuur bidt met een patiënt en daarbij openstaat voor de werking van charismata. Niet alleen weet volgens hem de patiënt zich hierdoor gesteund, ook wordt het psychotherapeutisch contact verdiept (*Religieuze wegen* 5; *Christelijk geloof* 5v).

dit verband o.a. een door Koss<sup>45</sup> beschreven project, bedoeld om twee ‘healing systems’ te integreren door voortdurende mogelijkheden tot contact te bieden tussen vertegenwoordigers van beide systemen: “Spiritual healers, mental health workers, and medical professionals were able to meet on the neutral academic ground provided by the project. As a result, therapists and spiritual healers began to refer patients to each other” (534).

Hirsch wijst er op, dat uit ongenoegen met een gereduceerde westerse gezondheidszorg sommige patiënten op zoek gaan naar alternatieve, complementaire therapieën. Volgens haar is het langzaam terrein winnende holisme in de westerse geneeskunde ongetwijfeld tot stand gekomen “due to our greater understanding of non-Western healing techniques, which have as a basic tenet that the mind and the body are inseparable and operate in unison” (85). Haar woorden kunnen worden verstaan als een pleidooi voor verdere integratie van een holistische visie in de reguliere geneeskunde.

Tenslotte is in de verzamelbundel *Geistiges Heilen in der ärztlichen Praxis* (Wiesendanger, Hrsg.) de opinie te vinden van een aantal Duitse medici dat uitgesproken is in zijn mening over het weldadig effect van alternatief “geistiges Heilen”. Zij pleiten voor (verdergaand) ‘teamwork’ tussen artsen en “Heilern” in de praktijk van de huisarts.

#### 6.4.6 Complementariteit in andere culturen

De dominantie van het westerse natuurwetenschappelijke paradigma kan, in mondiaal perspectief gezien, eenzijdig genoemd worden. In contemporaine niet-westerse culturen zijn de wereld van het geestelijke en van het stoffelijke vanzelfsprekender met elkaar verbonden, zoals dat eens ook in het Westen het geval was<sup>46</sup>. In deze subparagraaf geven we verkennend enkele

---

<sup>45</sup> J.D. Koss, ‘The therapist-spiritist training project in Puerto-Rico: An experiment to relate the traditional healing system to the public health system’, in: *Social Science and Medicine*, 14B (1980), 255-266. De in het artikel beschreven integratie van spiritistische genezing en reguliere gezondheidszorg vermelden we als voorbeeld van het complementair samenbrengen van twee verschillende systemen of paradigma’s (voor verdere voorbeelden zie 6.4.6). Vanuit *christelijk* perspectief valt er binnen het paradigma van de ‘genezing door bovennatuurlijke geestelijke krachten’ een wezenlijk onderscheid te maken tussen spiritistische genezing (door bemiddeling van aangeroepen geesten), die in de christelijke traditie over het algemeen wordt afgekeurd, en genezing zoals nagestreefd in de dienst der genezing (via gebed tot God, in de naam van Jezus, door de kracht van de Heilige Geest).

<sup>46</sup> Hirsch (83vv) wijst erop dat reeds gedurende de Middeleeuwen de holistische hippocratische relatie tussen geest en lichaam op de achtergrond is geraakt t.g.v. de kerkelijke nadruk op de *geestelijke* achtergrond van ziekte (gezien als straf of correctie) en genezing. In de nadagen van de Renaissance worden lichaam en geest van elkaar losgemaakt (het cartesiaans dualisme). Aan het eind van de 19<sup>e</sup> eeuw

voorbeelden weer van wederzijdse aanvulling van op westerse leest geschoeid (para)medisch handelen enerzijds en genezend handelen op grond van inheemse geestelijke traditie of van geloof anderzijds.

Met het belichten van de plaats van de inheemse geestelijke traditie begeben we ons in het spoor van een intredende, wereldwijde ontwikkeling op het gebied van pastorale zorg en pastorale counseling, die door de Ghanese pastoraal-theoloog Lartey als volgt wordt aangeduid: “[M]odels and practices indigenous to non-Western contexts are beginning to be re-evaluated and utilized in pastoral practice. (...) indigenous practitioners of healing are increasingly encouraged to impact the halls of power in the practice of pastoral care and counseling in several places in the world” (*Globalization* 90).

Met het weergeven van de betreffende voorbeelden willen we geenszins suggereren dat de aanzienlijke kloof tussen het geestelijke en het natuurwetenschappelijke paradigma in de westerse wereld zomaar gedicht zou kunnen worden. Noch bepleiten we een vanzelfsprekende overname van in andere culturen vigerende inhoudelijke voorstellingen en handelwijzen. Wel willen we aan de hand van de genoemde gevallen de eenzijdigheid van het westerse medische model belichten. In een latere subparagraaf volgt reflectie op kwaliteitscriteria waaraan voorstellingen en handelwijzen, voortkomend uit het geestelijk paradigma, zouden moeten voldoen, wil m.n. de dienst der genezing op termijn als gedegen en betrouwbare partner van de geneeskunde kunnen gaan functioneren.

In Afrika is volgens Lartey de moderne westerse geneeskunde niet altijd in staat te voldoen aan de fysische, psychische, socio-economische, politieke en geestelijke noden van de bewoners van dit werelddeel. “The once popularly held notion that the advance of western scientific education and medicine would bring to an end the so-called ‘primitive superstition’ of Africa and the third world has simply not been fulfilled. Today western trained medical practitioners by and large are beginning to call for closer co-operation and integration of their activities with those of traditional African healers and diviners” (*Two Communities* 37).

Olatawura schrijft dat de collega’s van Afrikaanse psychiaters niet alleen chirurgen en internisten zijn, maar ook de “traditional and faith healers”. De beroepshouding naar de laatsten toe is conflictloos: “[T]he psychiatrist emphasizes the importance of medication compliance while not discouraging the use of the traditional healer” (106). De auteur voegt eraan toe, dat de psychiater in innerlijke strijd kan raken, wanneer hij vermoedt dat de behandeling van de traditionele genezer uiteindelijk niet het belang van de patiënt dient.

---

krijgt bij het opkomen van het biomedische model het *stoffelijke* in de westerse geneeskunde alle nadruk.

Kenmerkend voor de traditionele Afrikaanse geneeskunst is het op elkaar betrokken zijn van de geestelijke wereld en de fysische wereld. De traditionele priester-genezers zoeken in hun genezend handelen contact met de geestenwereld en trachten te komen tot herstel van verstoorde kosmische verhoudingen (met God/de goden, de voorouders, de gemeenschap of de natuur): “Unlike western scientific medicine which precisely distances itself from the ‘supernatural’ the connection between these two worlds is the key to the practice of medicine in traditional communities in Africa” (Lartey, *Two Communities* 42).

Vanuit deze achtergrond kan ook de kerkelijke dienst der genezing<sup>47</sup> worden geïntegreerd in het op westerse leest geschoeide medische handelen. Igenoza bijvoorbeeld noemt de interdisciplinaire samenwerking in een Afrikaans ziekenhuis tussen Rev. Simon Mundeta, een Zimbabwaanse pastor, actief in de dienst der genezing, en een gekwalificeerd medisch team. De schrijver citeert enkele voorbeelden van deze samenwerking zoals weergegeven door dr. Donaldson, één van de medici ter plekke. Igenoza concludeert “that wholeness has to be approached from all legitimate angles. Trained and gifted Christians, including medical doctors, psychiatrists, priests, prophets and even ordinary Christians who have the opportunity to pray, have an input to make in the aspiration for wholeness in Africa, especially in the spiritual sphere” (132).

De Afrikaanse gerichtheid op het religieuze en het geestelijke bij het zoeken naar genezing kan volgens Lartey werken als “a necessary corrective to a more reductionistic embarrassment with the legitimate religious beliefs and experiences of human beings.” Zij mag echter geen excuus zijn om de verantwoordelijkheid van het menselijk handelen voor de oorzaak, preventie en behandeling van ziekte niet onder ogen te hoeven zien (*Two Communities* 42). Wederzijdse openheid voor resp. het traditioneel Afrikaanse en het westerse mens- en wereldbeeld kan aldus leiden tot correctie over en weer. Deze openheid impliceert de principiële bereidheid op een niet veroordelende wijze van een andere cultuur te leren<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> De (kerkelijke) dienst der genezing wordt in Afrika beoefend in de onafhankelijke (pinkster-)kerken, deels aansluitend bij traditionele opvattingen en praktijken, en begint zijn eigen plaats te krijgen in de kerken ooit gesticht door Europese en Amerikaanse zendingskerken (Uka 150v; Lartey, *Two Communities* 45). Het is niet onbelangrijk -met Afrikaanse auteurs- op te merken dat, gezien de verschuivingen in de christelijke populatie op mondiaal niveau, het zwaartepunt van de christelijke theologie steeds meer zal komen te liggen in de zuidelijke continenten, waaronder het Afrikaanse, zodat hier vigerende opvattingen onder andere m.b.t. wereldbeeld en genezing aan invloed zullen winnen.

<sup>48</sup> In interculturele counseling wordt hier in navolging van Augsburgse de term ‘interpathie’ gebruikt: de bereidheid eigen geloof en waarden tijdelijk tussen haakjes te zetten en binnen te treden in een andere geloofs- en waardensysteem (Lartey, *Color* 93v).



Al-Issa en Al-Subaie geven een overzicht van de mogelijkheden van ‘native healing’ in Arabisch-islamitische samenlevingen. Hoewel volgens hen psychiaters in de Arabisch sprekende wereld weinig samenwerking vertonen met inheemse genezers<sup>49</sup>, wordt inheemse genezing gezocht door een groot aantal cliënten in Arabisch-islamitische landen, zodat gesproken kan worden van “the pluralistic nature of the medical system”: “In the Arab-Islamic countries, a pluralistic system reflects prophetic medicine developed after the death of the Prophet, Galenic humoral medicine, pre-Islamic magico-religious traditions, and Western medicine” (345).

Al-Issa en Al-Subaie beschrijven o.a. het geval van Zahrah, een 15-jarig (in België woonachtig) Algerijns meisje, dat last heeft van hallucinaties. “Zahra was treated first by an ethnopsychanalyst and then by an Imam. The ethnopsychanalyst used psychoanalytical symbolism to interpret the behavior and native customs of the patient combined with drugs to deal with her visual hallucinations. Although the ethnopsychanalyst succeeded in suppressing the patient’s visions temporarily, a few sessions with the Imam resulted in complete recovery” (363). In tegenstelling tot de therapeut, die de gezichten van het meisje seksueel interpreteert, legt de imam een verband tussen de inhoud van haar visioenen en mogelijke beïnvloeding door een jinn (geest). Na behandeling door de imam verdwijnen de klachten van het meisje. De schrijvers concluderen: “The case of Zahra as well as others may draw the attention of professionals to the benefits of alternative native healing methods and to the possibility that religious healers (...) succeed where doctors fail” (363).

Griffith en Young beschrijven enkele situaties waarin therapeutische aspecten van christelijk religieus ritueel worden toegepast om (m.n. psychische) genezing te vinden. Een van de door hen weergegeven projecten is een door een lokale baptistenkerk opgezette genezingskliniek op Jamaica, “a model of tripartite collaborative clinical care catering to spiritual, psychological, and orthodox medical needs” (82), waar tweemaal per week patiënten op afspraak terecht konden en zij waar nodig van de ene discipline naar de andere werden doorverwezen<sup>50</sup>. De auteurs noemen het een logische stap dat godsdienstig ritueel wordt geïncorporeerd in de context van een genezingskliniek, m.n. binnen een cultuur waarin godsdienst gezien wordt als een zorgverlenend instrument voor hen die lijden; zij noemen in dit

---

<sup>49</sup> Sommige psychiaters maken volgens de auteurs wel gebruik van psychotherapie gebaseerd op islamitische principes en praktijken (360v).

<sup>50</sup> Dit model lijkt op dat van Burrowswood, zij het dat op Jamaica de patiënten niet werden opgenomen, dat in de beschrijving van het project interdisciplinair overleg niet wordt genoemd en de vrijwilligers die het godsdienstige gedeelte leidden werkten vanuit een meer ‘volkse’ (aansluitend bij inheemse niet-christelijke rituelen) en charismatische spiritualiteit dan andere medewerkers en bezoekers, zodat het werk niet verricht werd vanuit een homogene geestelijke achtergrond.

verband de Jamaicaanse kliniek “a brilliant step in this direction” (87). Hoewel zij oog hebben voor de mogelijke gecompliceerdheid van een dergelijk holistisch zorgmodel<sup>51</sup>, pleiten zij voor een doorbreking van het eenzijdig hanteren van het traditionele (= niet-holistische) genezingsmodel: “[T]he apparent simplicity of a traditional healing system unrelated to any religious framework often serves only the care givers who wistfully pursue the notion of culture-free and religion-free psychological healing. Where the society is (...) pervaded by individuals resorting to religion-based care, the care givers must be attentive to their own views of healing, particularly if they are of the mind that religious ritual may be palliative or opiate, but not therapy” (87).

Ofschoon de moderne Nederlandse samenleving veel minder doortrokken is van godsdienst en van het zoeken naar genezing in religieuze context (maar zie de populariteit van alternatieve genezers als Jomanda en van therapeuten werkend vanuit New Age-gedachtegoed, vgl. hoofdstuk 1), lijken de opmerkingen van de schrijvers ons ook van belang voor die situaties binnen de Nederlandse zorginstellingen, waar patiënten en bewoners zich niet alleen richten op het ontvangen van goede (para)medische behandeling en verzorging, maar ook op het aanboren van de ondersteunende en helende bronnen van het (christelijk) geloof. Een holistische benadering, waarin principieel ruimte is voor het helend pastoraat, kan vreemd zijn aan de visie van vertegenwoordigers van de medische discipline, maar weldadig voor de patiënten of bewoners in kwestie.

#### *6.4.7 Een voorzichtig pleidooi voor complementaire coöperatie*

Gelet op de eenzijdigheid van de courante westerse geneeskunde in mondiaal perspectief, maar ook op de aanzienlijke afstand tussen het natuurwetenschappelijke en het geestelijke paradigma in de westerse (Nederlandse) situatie, pleiten wij -met het voorbeeld van Burrswood voor ogen- voor een voorzichtige complementaire coöperatie tussen beoefenaars van de dienst der genezing en (para)medici.

In geneeskunde resp. dienst der genezing gaat het o.i. ten diepste om complementaire zaken. Zoals wij in hoofdstuk 2 zagen, duidde Bennett de verschillende taken van geneeskunde resp. dienst der genezing aan als herstel (“cure”) van ziektes resp. heling van de gehele menselijke persoon. Kraan sprak over “tweeërlei diakonaat van Jezus”, het een meer gericht op het herstel van een verstoord lichamelijk of psychisch evenwicht met gebruikmaking van in de schepping gegeven middelen (“mederi”), het ander

---

<sup>51</sup> Bijvoorbeeld wanneer de aanbieders en de ontvangers van de zorg uitgaan van verschillende religieuze referentiesystemen (zoals vermeld in het slot van de vorige noot).

op de ‘sanering’ van de totale mens inclusief diens geestelijke dimensie (“sanare”). Maddocks vestigde de aandacht op een in de loop van de tijd gegroeide, hernieuwde belangstelling voor een holistische benadering, niet alleen van de zijde van de dienst der genezing maar ook van de kant van de geneeskunde. Alle drie auteurs benadrukten het belang van onderlinge doorverwijzing en samenwerking. Ook MacNutt voerde een krachtig pleidooi voor onderlinge aanvullende samenwerking. Vanuit bijbels-theologisch perspectief (zie hoofdstuk 5) kan worden gezegd dat Gods verlossend en helend werk in Jezus Christus waarop de dienst der genezing teruggrijpt, de in de schepping resterende mogelijkheden tot herstel waarvan in de geneeskunde gebruik wordt gemaakt, niet ongedaan maakt, maar er vernieuwend op voortbouwt, zodat er theologisch gezien alle reden is dienst der genezing en geneeskunde als elkaar aanvullende wegen tot genezing naast elkaar te plaatsen.

In Groot-Brittannië brengt Burrowswood in het spoor van Dorothy Kerin de bewuste coöperatie in praktijk. Het zou in principe mogelijk moeten zijn, gezien de eerder genoemde ontwikkelingen in de geneeskunde (zie 6.4.4), maar ook gezien de voorzichtige kentering die zichtbaar begint te worden in het nadenken over en praktiseren van de dienst der genezing in de Nederlandse situatie (zie hoofdstuk 1), dat de verschillende paradigma’s ook in ons land worden samengebracht. Los van de dienst der genezing gebeurt dat in de praktijk reeds in het gelijktijdig gebruik van de aan het slot van 6.4.4 genoemde, soms conflictuerende, gezondheidsmodellen als het medische en het morele model. Jenner en Tromp merken in dit verband op: “Belangrijk is (...) ons te realiseren dat in de praktijk meestal verschillende modellen tegelijkertijd en door elkaar heen worden gebruikt. Helaas is men zich hiervan niet altijd voldoende bewust, waardoor een heilloze modellenstrijd kan ontstaan” (81).

Een beginnende praktische samenwerking tussen vertegenwoordigers van de (para)medische disciplines en van (geautoriseerde, zie beneden) beoefenaars van de dienst der genezing zou een belangrijke impuls kunnen betekenen voor een noodzakelijke verdere theoretische bezinning op de onderlinge verhouding van het natuurwetenschappelijk en het geestelijk paradigma.

Of uit de complementariteit van twee zeer verschillende paradigma’s uiteindelijk een geheel nieuw paradigma voort kan komen, is een vraag die buiten het bestek van onze studie valt. Chryssides schrijft m.b.t. het aan de dienst der genezing in zekere zin parallelle terrein van spirituele genezing zoals beoefend in New Age-kringen: “ (...) if it is indeed true that acupuncture, New Age crystals, shiatsu, reflexology or channelling have genuine therapeutic effectiveness, then it may well be the case that a new framework of explanations for their effectiveness needs to be offered. Perhaps we need to move on from the framework of modern conventional science to some new paradigm which will be able to accommodate the phenomena of New Age healing, which seem currently to lack an obvious explanation within an existing scientific framework” (65).

#### 6.4.8 Kwaliteitscriteria

Die vorm van complementaire coöperatie zal o.i. in de praktijk het meest levensvatbaar zijn, die een begaanbare middenweg vindt tussen een eenzijdige, rationalistisch-reductionistische geneeskundige benadering enerzijds<sup>52</sup> en een fundamentalistisch geïnterpreteerde, en voor het welzijn van mensen mogelijk schadelijke praktisering van de dienst der genezing anderzijds.

In deze complementaire coöperatie zal het er van de zijde van de dienst der genezing om gaan zichzelf als gedegen partner te bewijzen. Elk beeld van onkundige charlatanerie, die het leven van patiënten kan benadelen of schade toebrengen, dient vermeden te worden. Vertegenwoordigers van andere disciplines mogen degenen die de dienst der genezing in praktijk brengen aanspreken op enkele kwaliteitscriteria, die we hieronder formuleren.

Wat het *eerste* criterium betreft: zoals we in eerdere hoofdstukken (zie m.n. par. 2.5.15.5 en 5.7) uiteen hebben gezet, distantiëren we ons van o.i. karikaturale uitingvormen van de dienst der genezing, waarin onevenredig veel ruimte wordt gegeven aan demonische diagnostiek ('overdemonisering'), rechtlijnige en eenzijdige relaties worden gelegd tussen ziekte en veronderstelde zonde(n), eenzijdig genezingsverwachtingen worden gewekt (triomfalisme) of het niet (direct) geschieden van genezing eenzijdig in verband wordt gebracht met gebrek aan geloof van de kant van de zieke. We zullen later in dit hoofdstuk op enkele van deze aspecten nog terugkomen. Het eerste kwaliteitscriterium waaraan de dienst der genezing in zijn (mogelijke) samenwerking met de (para)medische disciplines zal moeten voldoen, betreft het afstand nemen van de zojuist genoemde aspecten. We noemen dit criterium het criterium van 'non-extremisme'.

Het *tweede* criterium dat we formuleren betreft het voorkómen van een andere eenzijdigheid, die we in het vorige hoofdstuk reeds vermeldde. Werkers in de dienst der genezing dienen zich o.i. op geen enkele wijze af te zetten tegen de reguliere geneeskunde of ten overstaan van patiënten de suggestie te wekken dat de geneeskunde vergeleken bij gebed en geloof van tweederangs waarde is<sup>53</sup>, maar daarentegen principieel het belang te

---

<sup>52</sup> Interdisciplinaire samenwerking heeft überhaupt de meeste kans te gelukken daar, waar de verschillende disciplines de intentie hebben samen te werken vanuit een breed bio-psycho-socio-spiritueel gezondheidsmodel (Jenner en Polman 164).

<sup>53</sup> Van der Laan (43v) geeft enkele sprekende voorbeelden uit ons eigen land van oppositie tegen de medische stand van de kant van -wat hij noemt- 'gebedsgenezers' aan het eind van de 19<sup>e</sup> en begin van de 20<sup>e</sup> eeuw, toen de snelle en vervreemdende ontwikkeling van de medische wetenschap armen en arbeiders hun toevlucht deed

benadrukken van zowel het consulteren van huisarts en/of specialist als het gebruik van geneesmiddelen naast toepassing van handelwijzen eigen aan de dienst der genezing. Dit tweede kwaliteitscriterium kan genoemd worden het criterium van 'non-exclusivisme'.

Een *derde* criterium ligt op het gebied van wetenschappelijke vorming en kerkelijke autorisatie. Zoals de arts, de fysiotherapeut en de verpleegkundige evenals de geestelijk verzorger in algemene zin aan bepaalde kwaliteitseisen dienen te voldoen, zo dient ook de pastor die affiniteit heeft met de dienst der genezing te voldoen aan algemene kwaliteitseisen van academische vorming, kerkelijke wijding en klinische toerusting (waarbij de vorming in de toekomst idealiter wordt uitgebreid met een cursusblok 'dienst der genezing in zorginstellingen' b.v. binnen de [aanvullende] protestantse opleiding tot predikant-geestelijk verzorger).

Bovendien lijkt het ons -en daarmee formuleren we een *vierde* criterium- van belang wanneer hij, juist vanwege de onbekendheid en gevoeligheid van de materie, bereid is zich te verantwoorden door zijn handelen door te spreken met collega's uit de (para)medische disciplines en waar nodig te laten toetsen door de inspectie voor de gezondheidszorg. Er mag van deze andere partijen niet verwacht worden, dat zij zich een oordeel aanmatigen over de inhoudelijke voorstellingen of praktische handelwijzen, die met de dienst der genezing gegeven zijn<sup>54</sup>, wél dat zij constateren, wanneer voorstellingen en praktijken die aan deze dienst inherent zijn heilzaam werken voor de betreffende patiënten en/of bewoners en wanneer niet. Wat Tseng in zijn algemeenheid opmerkt m.b.t. wat hij "folk healing" noemt, kan ook worden toegepast op de dienst der genezing in de Nederlandse zorginstelling: "Folk therapy, whether shamanistic practice or faith healing, should be subject to periodic surveys and reevaluation by professional public health organizations the same as modern clinical work so that its benefits to clients can be protected and any potential malpractice prevented" (535).

Het *vijfde* en laatste criterium is minder urgent, maar desalniettemin van belang voor toekomstige ontwikkelingen. Het lijkt het ons nl. zinvol, wanneer de pastor die werkzaam wil zijn in de dienst der genezing zijn handelen waar mogelijk openstelt voor verdere wetenschappelijke bearbeiding, opdat te midden van een veelheid aan -soms dubieuze-

---

zoeken tot een traditionele volksgeneeskunst en de praktijk van de 'gebeds-genezing'.

<sup>54</sup> Een handoplegging b.v. kan door 'niet-ingewijde' derden geduid worden als een manipulatief functionerende, magische handeling, terwijl de bedienaar in de dienst der genezing daarmee slechts zijn handen in dienst wil stellen van God en in afhankelijkheid van Hem bidt om de overdracht van diens zegen (nadat hij de pastorant in die richting uitleg heeft gegeven). Niet de handeling zelf moet derhalve object van beoordeling zijn, maar de gevolgen die de betreffende handeling heeft.

alternatieve geneeswijzen de dienst der genezing op eigen merites en zwakheden beoordeeld kan worden naast de reguliere geneeskunde en de aldus vergaarde kennis verder ingebracht kan worden in het interdisciplinaire wetenschappelijke discours.

In zijn artikel *Wissenschaft, Spiritualität und komplementäre Medizin* tekent Heusser de huidige stand van zaken in de westerse samenleving: tegenover een krachtig, maar eenzijdig materialistische geneeskunde ontwaart hij een (uit deze eenzijdigheid voortgekomen) chaotisch aanbod aan alternatieve spirituele geneeswijzen, die zich veelal onttrekken aan wetenschappelijke bearbeitung. Een gangbare uitweg is z.i. alleen mogelijk, wanneer de “absolut gedachte Spaltung zwischen Wissen und Glauben” wordt opgeheven, de immateriële krachten m.b.t. ziekte en gezondheid serieus worden genomen en tegelijk wetenschappelijk-methodisch worden onderzocht en doordacht: “Was heute ansteht, ist, der abendländischen Naturwissenschaft eine aus derselben Wissenschaftsgesinnung heraus geborene Geisteswissenschaft an die Seite zu stellen, die empirische Wissenschaft also nicht mehr bloss zu beschränken auf die felder des Materiellen, sondern sukzessive zu erweitern auf die Gebiete des Immateriellen, um das so entstehende erweiterte Wissen auch für die praktischen Lebensfelder wie etwa die Medizin fruchtbar zu machen” (79). Zijn opmerkingen liggen in het verlengde van die van Matthiessen, die ter onderscheiding van charlatanerie en pluralistische wildgroei op de tegenwoordige gezondheidsmarkt pleit voor “die Erarbeitung einer Pluralität nachvollziehbarer und sich gegenseitig ergänzender Wissenschaftsansätze innerhalb der Medizin als einem sinnvollen Ganzen.”<sup>55</sup>

Aldus zou de dienst der genezing in het proces van interdisciplinair-wetenschappelijke bezinning en verantwoording ook op de langere duur behoed kunnen worden voor de valkuilen van een eenzijdige en onverantwoordelijke uitoefening van zijn genezingspraktijk, en op zijn beurt de gangbare geneeskunde kunnen helpen uit te groeien boven een gereduceerd denken, dat geen recht doet aan de veelvormigheid van de moderne menselijke existentie.

#### *6.4.9 Een mogelijke weg tot integratie*

Na een theoretische bezinning op de verhouding tussen dienst der genezing en geneeskunde bezien we tenslotte, welke weg in de praktijk bewandeld zou kunnen worden om beide disciplines tot een vorm van vruchtbare samenwerking te brengen.

---

<sup>55</sup> 17. Heusser werkt zijn ideeën verder uit langs de lijnen van de antroposofische geneeskunde van Rudolf Steiner; Matthiessen lijkt uit te gaan van de orthodoxe/allopathische geneeskunde, die z.i. open moet staan voor andere (o.a. geestelijke) perspectieven. Wij pleiten in navolging van Burrows voor samenwerking tussen allopathische geneeskunde en dienst der genezing.

#### 6.4.9.1 *Obstakels*

De voorzichtig bepleite samenwerking is in de Nederlandse praktijk, waar geloof en kerk in de marges van de samenleving terecht zijn gekomen, geen vanzelfsprekendheid. Allereerst valt te wijzen op een professionele ‘witte vlek’ van medische zijde voor de invloed en werking van het geloof als zodanig. Deze witte vlek beschrijft Spreeuwenberg als volgt: “Voor veel artsen (...) reikt de horizon niet verder dan het maatschappelijk werk, het RIAGG en een verdwaalde psychiater of psycholoog. Zelfs gelovige artsen vinden het moeilijk tegenover patiënten met problemen de geloofsdimensie aan de orde te stellen. (...) Het geloof is iets dat ze persoonlijk beleven en dat buiten de medische hulpverlening dient te blijven. Voor veel artsen heeft het geloof helemaal zijn betekenis verloren” (138).

Omgekeerd wijst Spreeuwenberg op het ongemak van pastores in het contact met artsen en andere gezondheidswerkers, voortkomend uit een gevoel van buitengewone onwetendheid op het gebied van de somatiek. Spreeuwenbergs analyse geldt de eerstelijnszorg. In de zorginstelling zal bij regelmatig multidisciplinair overleg de pastor zich waarschijnlijk minder onwetend en ongemakkelijk voelen en omgekeerd de medicus de weg naar de pastor beter weten te vinden; tegelijk blijft de moeite van (para)medische zijde om de geloofsdimensie aan de orde te stellen o.i. ook daar bestaan.

Daarbij kan zich voegen de persoonlijke moeite van niet-christelijke (para)medici met geloof en kerk in het algemeen en meer specifiek met de in hun ogen mogelijk twijfelachtige status van de dienst der genezing.

Het vergt geduld en wijsheid om in een dergelijke context tot een vruchtbare samenwerking te komen.

#### 6.4.9.2 *Integratie in een niet-christelijke context*

In het geseculariseerde Nederland zal de instituutspastor dikwijls samenwerken met niet-christelijke vertegenwoordigers van de (para-) medische beroepsgroepen. Met het oog op een mogelijke integratie van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg lijkt het ons in deze context van belang, dat in ieder geval een houding van *respect* wordt opgebracht voor datgene waar de pastor met affiniteit met de dienst der genezing voor staat. Er is veel gewonnen wanneer vertegenwoordigers van de (para)medische disciplines bereid zijn in het christelijk geloof in het algemeen en in de dienst der genezing in het bijzonder méér te zien dan een vorm van regressie naar een ‘primitieve mentaliteit’ en zich de tijd gunnen te ontdekken dat het christelijk geloof vanuit een eigen paradigma een zinvolle bijdrage kan leveren aan het welzijn en herstel van patiënten en bewoners.

Van belang lijkt ons tevens dat collega-werkers in de gezondheidszorg met een eenzijdig negatieve visie op kerk en geloven het beeld durven bij te

stellen dat geloven en kerk-zijn slechts kunnen leiden tot ziekmakende onderdrukking en dwang; de doorsnee Nederlandse kerken en hun pastorale bediening zijn anno 2005 veelal anders dan het negatieve beeld, dat is blijven hangen vanuit een star en dogmatisch verleden en dat nog steeds eenzijdig gevoed wordt door boeken als die van Maarten 't Hart<sup>56</sup>.

Anderzijds dient de pastor die openstaat voor de dienst der genezing van zijn kant respect op te brengen voor het handelen van collega's met een (para)medische achtergrond (vgl. het in 6.4.8 genoemde tweede kwaliteitscriterium)<sup>57</sup>. M.b.t. de geestelijke gezondheidszorg in het algemeen merken Jenner en Polman terecht op: "Werkers in de gezondheidszorg die religie ontkennen of willen behandelen als overgangsnaurose en geestelijk verzorgers die psychi(atri)sche behandeling als bedreiging, onmenselijk of duivels opvatten zijn ongeschikt voor samenwerken" (166).

Voor een groeiend wederzijds begrip is de onderlinge *ontmoeting* tussen de pastor die openstaat voor de dienst der genezing en zijn collega's met een geneeskundige achtergrond van grote waarde. Zij wint aan kracht, wanneer de pastor zijn eigen taal blijft spreken en aanvullend op de (para)medische informatie datgene inbrengt, wat binnen het natuurwetenschappelijke model niet of moeilijk tot uitdrukking kan komen. De volgende algemene opmerking m.b.t. multidisciplinaire samenwerking, die o.i. zeker geldt ook m.b.t. de dienst der genezing, vat een en ander bondig samen: "Samenwerking rond de individuele patiënt vraagt dat medici zich blijven herinneren, dat hun model een reductie inhield en dat geestelijk verzorgers niet proberen om religie en zingeving op dezelfde natuurwetenschappelijke wijze te bespreken" (Jenner en Polman 166).

Wil de onderlinge ontmoeting vrucht afwerpen, dan moet zij méér zijn dan een gereserveerd elkaar treffen in een houding van wederzijdse beleefdheid. Wat De Waard schrijft over pastoraat en psychiatrie, geldt o.i. voor de volle breedte van de samenwerking tussen (helend) pastoraat en (para)medische

---

<sup>56</sup> Hiermee willen we niet de negatieve rol ontkennen die kerk en geloven hebben gespeeld en kunnen spelen in de (psychische) gezondheid van mensen (vgl. Heitink, die in navolging van Fortmann spreekt over de kwalijke werking van resp. negatieve vader- en moederbeelden in de religie, infantilisme en regressie, schuld, en dogma en autoritaire persoonlijkheid, "vier conflictzones, waar ekklesiogene neurosen opbloeien", *Geloof* 78; zie voorts Schreurs, *Psychotherapie*), maar veeleer de eenzijdigheid van een dergelijke beeldvorming voor het hier en nu benadrukken.

<sup>57</sup> MacNutt wijst erop dat personen werkzaam in de dienst der genezing dikwijls een antipathie hebben tegen de studie psychologie. Hij waarschuwt voor mensen als de pastoraal-theoloog Jay Adams (*Competent to Counsel*) met zijn "completely condemnatory attitude toward the knowledge discovered by psychology" (*Healing* 247) en stelt daar tegenover dat de psychologie, die problemen aan het licht kan brengen, en de dienst der genezing, die de problemen op eigen wijze benadert, vruchtbaar kunnen samenwerken.



disciplines: “Het grensgebied tussen geloven en weten ligt bezaaid met voetangels en klemmen. Tussen psychiatrie en pastoraat is alleen verkeer mogelijk wanneer aan beide zijden waarheid en werkelijkheid openlijk en eerlijk worden onderzocht. (...) het samengaan van geloof en psychiatrie [zal] alleen mogelijk worden op grond van voortdurend contact zoeken over de grens vanuit gedeelde ervaringen” (10v). Alleen *actieve participatie* in elkaars denkwereld, waarbij ‘gesnuffeld’ wordt over de grenzen van het eigen paradigma heen, kan een positievere houding, idealiter leidend tot wederzijdse erkenning, tot gevolg hebben. Jenner en Polman wijzen hierbij (in meer algemeen verband) op het belang van informele contacten, van het uitnodigen van sprekers van andere disciplines op bijeenkomsten met collega’s of tijdens refereeravonden van de staf van de zorginstelling en op het belang van actieve deelname van de geestelijk verzorger aan teambesprekingen van afdelingen (166).

Op basis van het geschetste onderlinge respect en de daadwerkelijke bereidheid van elkaar te leren zouden beide benaderingswijzen met hun verschillende achterliggende paradigma’s elkaar op positieve wijze moeten kunnen gaan aanvullen. Of dat in de geseculariseerde Nederlandse context op den duur zal lukken, zal de praktijk moeten uitwijzen.

#### *6.4.9.3 Integratie in een christelijke context*

Aanvullende samenwerking tussen dienst der genezing en geneeskunde zal in een instelling van gezondheidszorg in theorie verregaand vorm kunnen krijgen, wanneer -evenals te Burrswood- vertegenwoordigers van zowel de pastorale als de (para)medische beroepsgroepen overtuigd christen zijn en binnen hun geloofsvisie plaats kunnen geven aan de relatie tussen geloof en genezing. Van Leeuwens visie op de taak van de christenarts (het ‘oscilleren’ tussen de op elkaar betrokken inzet bij het lichaam resp. de geest) en Tourniers idee van een ‘synthetische geneeskunde’ kunnen in een dergelijke ideale constellatie tot ontplooiing komen. Omgekeerd zal de pastor hier makkelijker ruimte krijgen de dienst der genezing te integreren in het zorgaanbod.

Een dergelijke praktijk zal in de Nederlandse samenleving echter meestal slechts op beperkte schaal (b.v. in de onderlinge samenwerking van enkele gelijkgestemde collega’s<sup>58</sup>, mits passend binnen een in de zorginstelling gehanteerd breed gezondheidsmodel) vorm kunnen krijgen. Openheid voor een wederzijdse ‘kruisbestuiving’ van dienst der genezing en geneeskunde

---

<sup>58</sup> Het zal gaan om medechristenen die openstaan voor de dienst der genezing. We beseffen, dat ook van degenen die vanuit een christelijke achtergrond hun werk in de zorginstelling verrichten, niet allen sympathiek zullen staan tegenover de dienst der genezing.

menen we van de kant van de geneeskunde in Nederland in ieder geval aan te treffen bij de Christian Medical Fellowship Nederland (v/h Protestants Christelijke Artsenorganisatie). In de door deze organisatie aangeboden literatuur komt het verband tussen christelijk geloof en genezing expliciet aan de orde<sup>59</sup>. Ook bij leden van de Nederlandse Lucasorde, die een gemeenschap wil zijn waarin werkers uit o.a. het pastoraat en de gezondheidszorg samenwerken tot herstel van de dienst der genezing in de plaatselijke kerken, zal een dergelijke openheid aanwezig zijn.

De genoemde samenwerking vindt in de Nederlandse samenleving in niet-institutioneel verband reeds plaats op enkele plekken, waar een 'healing room' (zie 6.4.1) verbonden is aan de praktijk van een huisarts. Wat we van de praktijk van de 'healing rooms' hebben gezien en gelezen, maakt op ons een weinig genuanceerde indruk. We geven als voorbeeld de op de website van Healing Rooms Nederland te vinden uitspraak "dat iedere ziekte en elk probleem altijd een geestelijke oorzaak of context heeft. (...) zonde is namelijk altijd de oorzaak van ziekte"<sup>60</sup>. Een dergelijk rechtlijnig denken kan in het ziekenpastoraat o.i. onnodige schade toebrengen; we hebben het daarom in 6.4.8 bij de bespreking van onze kwaliteitscriteria afgekeurd.

## **6.5 Excurs: Dienst der genezing en alternatieve energetische 'healing'**

In 6.4.1 merkten we op dat het spirituele paradigma niet alleen de achtergrond vormt van de dienst der genezing, maar ook van bepaalde alternatieve vormen van 'healing'.

Gezien de actualiteit van dit onderwerp in de Nederlandse samenleving (vgl. hoofdstuk 1) geven we ons behalve van de verhouding tussen dienst der genezing en reguliere geneeskunde ook rekenschap van de verhouding tussen dienst der genezing en alternatieve geneeswijzen, vanuit het besef dat de moderne pastor, ook in de zorginstelling, in het contact met zijn pastoranten met zekere regelmaat hiermee wordt geconfronteerd.

---

<sup>59</sup> Op de website [www.cmf-nederland.nl/literatuur.htm](http://www.cmf-nederland.nl/literatuur.htm) (geraadpleegd december 2005) wordt o.a. het in hoofdstuk 4 uitvoerig aan de orde gekomen boek van Tuckwell en Flagg (Burrows voormalige geneesheer-directeur resp. pastor) *Vragen naar genezing* aangeboden, evenals het boek van de arts Daniel Fountain, *God, Medicine, and Miracles*, waarin de auteur het belang schetst van openheid vanuit de medische wereld voor de geestelijke dimensie van het bestaan en voor het geloof in Christus, waaruit soms wonderlijk herstel kan voortkomen. In de statuten van de organisatie lezen we: "De grondslag van de vereniging is Gods openbaring in Christus, zoals deze in de Bijbel tot ons komt. De visie van de vereniging is, dat het geloof in Jezus Christus inspiratiebron is voor de persoon en het werk van de arts" ([www.cmf-nederland.nl/statuten.htm](http://www.cmf-nederland.nl/statuten.htm), geraadpleegd december 2005).

<sup>60</sup> [www.healingrooms.nl/downloads/Artikel%20Herstelblad.doc](http://www.healingrooms.nl/downloads/Artikel%20Herstelblad.doc) (geraadpleegd februari 2006).

In eerdere hoofdstukken kwam de vraag naar de verhouding tussen dienst der genezing en alternatieve geneeswijzen terloops reeds ter sprake. Bennett bijvoorbeeld maakte een duidelijk onderscheid tussen mensen met een ‘aangeboren’ genezingsgave en genezing in dienst van de verspreiding van het evangelie binnen de context van de kerk. Kraan wilde van een “vis mediatrix naturae” buiten het evangelie om niet weten. Parmentier zag zowel de alternatieve als de christelijke bediening “in dezelfde vijver vissen”, maar benadrukte wel het belang van het naar God verwijzend karakter van genezing in de christelijke traditie en van het “charismatisch munten” van natuurlijke gaven. Dorothy Kerin schreef haar eigen genezing uitdrukkelijk toe aan God, zonder enige tussenkomst van derden uit wat voor genezingstraditie dan ook, en wees in het contact met genezende spiritisten naar Christus die alleen de hele mens genezen kan. Tuckwell en Flag rieden mensen met “natuurlijke genezende krachten” aan deze terug te geven aan Jezus de Heer en ze onder zijn heerschappij te brengen.

Daar het veld van alternatieve geneeswijzen zeer breed is, beperken we ons in het nu volgende tot geneeswijzen zoals die m.n. in kringen van het nieuwe-tijdsdenken worden beoefend en daarbinnen tot het ‘energetische werk’ (zie 1.2.1), daar hier de meest in het oog vallende overeenkomsten met de dienst der genezing zijn te bespeuren.

Een verkenning van zowel de theoretische concepten als de praktische vormgeving van energetische ‘healing’ (genezing door -wat wel genoemd wordt- ‘kosmische’ of ‘universele energie’) in New Age-literatuur lijkt op bepaalde punten te wijzen op verregaande overeenkomst tussen deze vorm van ‘healing’ en de dienst der genezing. Zo ontdekten we in de boeken *Spiritual Healing* van Jack Angelo en *Genezing door kosmische energie* van Michael Bradford een aantal zaken, die ons deden denken aan overeenkomstige facetten van de dienst der genezing welke in de vorige hoofdstukken aan de orde zijn gekomen.

We noemen de volgende punten:

- het belang van het zich afstemmen van de ‘healer’ op ‘de Bron’;
- het belang van openheid van de kant van de zieke;
- het belang voor het genezingsproces van het schenken van vergeving;
- het belang van complementaire samenwerking tussen orthodoxe geneeskunde en spirituele ‘healing’ vanuit een holistische mensvisie;
- het gebruik van de handen bij de overdracht van ‘genezende energie’;
- het ervaren van stroom of warmte tijdens een ‘healingssessie’;
- het gebruikmaken van verbeelding (visualisering) en de kracht van het (positieve) denken<sup>61</sup>;

---

<sup>61</sup> Vgl. Saliba (10v), die creatieve visualisatie door positief denken één van de belangrijkste New Age-technieken noemt op weg naar persoonlijke transformatie.

- de noodzaak van het toepassen van herhaalde ‘energietoevoer’ via de handen van de ‘healer’;
- aandacht voor de verwevenheid van (genezing van) de verschillende bestaans-niveaus van geest, psyche en lichaam;
- aandacht voor de geleidelijkheid van het genezingsproces;
- aandacht voor gradaties in de mate waarin genezing op kan treden: geheel, gedeeltelijk of zo goed als niet<sup>62</sup>;
- aandacht voor ‘absent healing’ of genezing op afstand (door het telepathisch ‘zenden’ van genezende energie of doordat de ‘healer’ zijn lichaam verlaat);
- aandacht voor genezing van ervaringen uit het verleden door herbeleving van ontmoetingen met mensen en van gebeurtenissen en door ‘herprogramming’ van reacties en emoties via geleide fantasie;
- aandacht voor innerlijke verandering als gevolg van genezing;
- aandacht voor de ‘leerschool-functie’ van het lijden;
- aandacht voor de genezing van de omgeving (gemeenschap, milieu, planeet);
- aandacht voor het exorciseren van ‘negatieve energieën’;
- aandacht voor de heling van de relatie met gestorvenen.

Tussen New Age en christelijk geloof in algemene zin zijn tegelijk aanzienlijke en fundamentele verschillen aan te wijzen. Deze zijn elders uitvoerig benoemd en beschreven<sup>63</sup>. Sommige van deze verschillen leggen een duidelijk onderscheid bloot tussen het genezend handelen van beide richtingen. We noemen met het oog op de thematiek van genezing als belangrijkste verschillen:

- 1) de plaats van de vervreemdende werking van de *zonde* en de daaruit voortkomende behoefte aan verzoening met God in de bijbelse traditie (vgl. 5.2.3, 5.2.5, 5.3.2 en 5.3.3.4) tegenover het (groeïend) bewustzijn van eenheid tussen God en mens in het nieuwe-tijdsdenken. Vanuit deze achtergrond is in de bijbelse traditie genezing niet vanzelfsprekend voorhanden, maar volgt zij, waar mogelijk en door God gewild, als van God gegeven gave binnen de context van het verbond veelal op bekering en geloof van de zijde van de mens (zie 5.3.7.3). In kringen van New Age is de genezende, goddelijke energie voor iedereen mateloos aanwezig, alleen moet zij worden aangeboord door afstemming op ‘het goddelijke’<sup>64</sup>.
- 2) de lineaire *toekomstverwachting* van geborgen zijn bij God na dit aardse leven en vernieuwing van de schepping bij de voleinding (in de christelijke theologie) tegenover een cyclisch-lineair gedacht patroon van meervoudige

<sup>62</sup> In het laatste geval, dat volgens Bradford weinig voorkomt, wordt een verband gelegd met emotionele pantsering van de zijde van de zieke, diens gehechtheid aan zijn vertrouwde pijn of met de veronderstelling dat de zieke zijn “bijbehorende levensles” nog niet geleerd heeft (67v).

<sup>63</sup> Zie o.a. Verkuyt, Van Wersch, Kranenborg en Saliba.

<sup>64</sup> Vgl. Angelo (tegenover p.1): “When we link, with love, to the light that is everywhere - healing must follow.”

reïncarnatie, totdat de noodzakelijke levenslessen geleerd zijn en de ziel zijn eenheid met het goddelijke bereikt heeft (in het nieuwe-tijdsdenken)<sup>65</sup>. In de laatste opvatting wordt, gerelateerd aan de idee van het ‘karma’ ofwel de universele relatie tussen oorzaak en gevolg, ziekte gezien als een noodzakelijke levensles voor de ziel op zijn evolutionaire weg van het duister naar het licht<sup>66</sup>. In de bijbelse traditie en het christelijk geloof wordt de pedagogische waarde van ziek-zijn niet ontkend (zie 3.4.3.3b, 5.3.7.5d, 5.4.1 en 5.4.3), maar wordt tevens alle ruimte gelaten voor de ongerijmdheid van het lijden (zie 3.4.3.1 en 5.4.1).

3) de nadruk op het *lichamelijk bestaan* in de bijbel (van het ‘geboetseerde’ lichaam uit het scheppingsverhaal dat wordt toegerust met Gods levensadem en de [erotische] schoonheid van het lichaam in het Hooglied via de lichamelijke genezingen door Jezus en zijn apostelen tot het getransformeerde opstandingslichaam van 1 Kor.15, vgl. 5.3.3.2) tegenover de relatieve waarde van het (fysieke) lichaam als tijdelijk voertuig voor de ziel of geest op zijn reis naar de eenheid met het goddelijke in het nieuwe-tijdsdenken<sup>67</sup>. Genezing van het lichaam betekent in het christelijk geloof een -zij het voorlopig- ‘vooruitgrijpen’ op het getransformeerde lichamelijke bestaan als einddoel van Gods Toekomst (zie 5.3.7.1). In het nieuwe-tijdsdenken is lichamelijke genezing niet meer (maar ook niet minder) dan het herstel van het tijdelijke voertuig van de ziel op diens reis naar een hoger doel.

Het (in contact komen met het eigen) lichaam in het heden wordt in New Age kringen overigens positief gewaardeerd. Het lichaam wordt gezien als een bron voor zelfkennis en als vertrekpunt naar zelfervaring, heling en spirituele groei. De christelijk georiënteerde cultuur waarin lichaam en lichamelijkheid -anders dan in de bijbelse traditie- veelal werden en nog wel worden beschouwd als taboe, geldt in het New Age-circuit daarom als verwerpelijk.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> Het New Age-denken kent daarnaast tevens de mening dat reïncarnatie eeuwig doorgaat (Saliba 213).

<sup>66</sup> Vgl. Angelo 72: “Everything is as it should be because everything is a learning situation for someone. If every problem and difficulty in our lives were removed we could not progress. Indeed, if there were no problems to overcome we would not choose to be born on the Earth plane at all.”

<sup>67</sup> Vgl. Angelo (120): “All life is spirit; the true aspect of human being. We are spirits with a body, not bodies with a spirit. Spirits choose various vehicles (bodies) in order to travel on the various levels of existence.” Angelo onderscheidt naast het fysieke lichaam een etherisch en een geestelijk lichaam. Bij het sterven stapt de ziel over van zijn fysieke lichaam in een lichaam met een hogere energiefrequentie.

<sup>68</sup> Vgl. Aupers en Van Otterloo 83. Over de hierboven verwoorde paradox in de waardering van het menselijk lichaam in het New Age-denken zie Kranenborg, *New Age* 159v.

4) de verschillende visies op de aard van de *genezende kracht* en op de wijze waarop deze benaderd wordt. In New Age-kringen onderscheidt men naast de energie van het lichaam en van de menselijke geest de (goddelijke) krachten van de kosmos. Op deze laatste, universele energie wordt tijdens ‘healingssessies’ een beroep gedaan. In de weg van bewustwording en concentratie zoekt men hiertoe contact met het goddelijke Zelf dat in de mens aanwezig wordt geacht. De aldus geactiveerde kosmische energie is onpersoonlijk van karakter en wordt herleid tot de ‘universele intelligentie’ of de (meestal diffuus en onpersoonlijk gedachte) goddelijke Bron van het heelal<sup>69</sup>. In de christelijke dienst der genezing richt men zich niet op genezende energieën, maar vertrouwt men zich in gebed toe aan God, die ‘Vader’ wordt genoemd, of aan de persoon van de verrezen Christus. De New Age-‘healer’ werkt min of meer eigenmachtig met wat beschouwd kan worden als natuurlijke middelen<sup>70</sup>. Hij bezingt de grenzeloze mogelijkheden van het werken met genezende energie via het instrument van de menselijke geest en van het menselijk denken<sup>71</sup>. In het evangelie daarentegen worden “alle dingen mogelijk” in de weg van de overgave en het persoonlijk geloofsvertrouwen in God of Christus (Mk.9:23). Het is de ervaring ook van diegenen, die in de dienst der genezing werkzaam zijn, dat in dit proces van zich biddend toevertrouwen kracht of energie kan vrijkomen. Deze kracht wordt door theologen geduid óf als op het gebed geactiveerde of geheiligde scheppingskracht óf als herscheppende energie die vooruitwijst naar definitieve komst van het Koninkrijk van God (zie hoofdstuk 2).

Het hierboven beschrevene geeft o.i. de meest fundamentele verschillen weer tussen de genezingspraktijk van aanhangers van het nieuwe-tijdsdenken en hen die werkzaam zijn in de dienst der genezing. In tegenstelling tot de praktijk van de ‘energetische healing’ wordt in de dienst der genezing het optreden van genezing ervaren als een genadegave, blijft ziekte soms een mysterie dat niet verklaard kan worden, geldt (lichamelijke) genezing als een voorlopige manifestatie van Gods komende Koninkrijk en wordt genezende kracht beschouwd als komend van God de Vader of van Jezus Christus.

---

<sup>69</sup> God en de kosmische energie vallen veelal samen. Vgl. Bradford 37: “Bij alles wat ik (...) doe werk ik nauw samen met Gods leiding en hulp, d.w.z. met de positieve kracht van de universele of kosmische energie.”

<sup>70</sup> Vgl. Richards, *Notes on Healing Services* 8; *Healers, Gifts and Healing* 7; Richards duidt de energie van de niet-christelijke genezer, die gebruik maakt van natuurlijke mogelijkheden, als “psychic”, terwijl het in de dienst der genezing en bevrijding z.i. gaat om momentane geestelijke gaven (*But Deliver Us* 44).

<sup>71</sup> “Als die zich op iets concentreren kun je ongelooflijke dingen bereiken” (Bradford 177). In de gnostisch-esoterische traditie worden gedachten dikwijls als krachten voorgesteld, waaraan de machten of energieën van het universum beantwoorden (vgl. James 117; Saliba 11).

Het christelijk geloof ontkent niet dat er in de schepping genezende krachten en vermogens zijn overgebleven (zie 5.2.5). Tegelijk is in een ‘ontwrichte schepping’ de precieze aard van ‘natuurlijke genezende krachten’ moeilijk te determineren<sup>72</sup>. Mede hierom wordt vanuit een christelijke optiek benadrukt dat deze krachten en vermogens pas tot hun bedoeling komen, wanneer zij geplaatst worden binnen de omgang met God, de Schepper en Verlosser, die zich in Jezus Christus geopenbaard heeft, en in de dienst aan Hem. Wij onderschrijven in dezen de visie van Van der Kooi: “Het is een groot verschil of het geloof zich richt op de onzienlijke dingen of op de Onzienlijke zelf. Wie gelooft in onzienlijke dingen gelooft daarmee nog niet in God. (...) *De eigenlijke vraag is hoe de mens met de machten en mogelijkheden en energieën die hij tegenkomt, omgaat. Zal hij zich gefascineerd en geboeid voor die onbekende en imponerende machten neerbuigen? Of zal de mens beseffen dat dat alles nog schepping is, maaksel en dus niet-God?*”<sup>73</sup>

## 6.6 De dienst der genezing in de zorginstelling

In de vorige paragrafen hebben we met het oog op een mogelijke integratie van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg een beeld gegeven van de verschillende Nederlandse zorginstellingen en van het daar beoefende instituutspastoraat. Voorts hebben we nagedacht over de betekenis van de toepassing van de dienst der genezing voor de verhouding met de courante geneeskunde en in het spoor daarvan over de verhouding van dienst der genezing en alternatieve energetische ‘healing’. We gaan nu over tot de beschrijving van een aantal aspecten van de dienst der genezing, die in de vorige hoofdstukken naar voren zijn gekomen en die we van belang achten vanwege hun betekenis voor de zorgpraktijk in zorginstellingen in het algemeen en voor het instituutspastoraat in het bijzonder. We zullen deze aspecten hieronder benoemen en waar mogelijk vertalen -met inachtneming van wat in 1.4 gezegd is over de contextuele verschillen tussen het Britse Burrswood en Nederland- naar de situatie van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg.

Met het beschrijven van de genoemde aspecten brengen we gegevens bijeen uit verschillende geledingen: uit de pastoraal-theologische literatuur, uit onze

---

<sup>72</sup> Met Van der Kooi (*Heil en verlangen* 64) zijn we van mening dat het te ver gaat alle genezende krachten zonder meer als werkingen van de Heilige Geest te zien, maar dat omgekeerd niet alles wat zich als genezend aandient occult te noemen is.

<sup>73</sup> *Heil en verlangen* 63v (cursivering van de auteur). Terecht wijst Van der Kooi in het verlengde hiervan erop, dat binnen het nieuwe-tijdsdenken geen plaats is voor de lofzegging, daar juist in de lofprijzing het besef naar voren treedt dat de mens als schepsel voor God staat (147).

praktijkverkenning en uit de bijbelse traditie, hetgeen om een hermeneutische verantwoording vraagt. De eerste twee geledingen vullen elkaar vrij natuurlijk aan. Resultaten van kwalitatief onderzoek worden verbreed met de resultaten van verdere literatuurstudie, zoals in wetenschappelijk onderzoek vaker gebeurt. De inbreng van de derde geleding, de bijbelse traditie, vraagt als aanvulling op de eerste twee om een nadere verantwoording.

In zijn artikel *Empirical Theology* tekent Cartledge hermeneutiek als een dialectische beweging tussen het bijzondere en het algemene. Hij maakt in navolging van Anthony Thiselton een op Habermas teruggaand onderscheid tussen actuele 'life-worlds' aan de ene kant en een kritisch 'transcontextueel systeem' aan de andere. Het transcontextuele systeem, dat functioneert als een groter referentiekader, wordt bij Cartledge gevormd door het geheel van de Schriften, die als autoriteit met meta-narratieve kracht "can challenge and transform the perceptions of those of a particular culture or life-setting" (118). Cartledge verbindt zijn ideeën aan het Schriftmodel van N.T. Wright, die het overkoepelend verhaal van de Heilige Schrift beschrijft als een toneel in vijf bedrijven, waarbij in het laatste bedrijf de kerk -in haar zoektocht op weg naar de voleinding- enerzijds zich laat leiden door de consistentie van de eerdere in de Schrift geschetste bedrijven en anderzijds improviserend en vernieuwend haar weg zoekt (zie onze bespreking van dit model in 5.1.2). Cartledge merkt daarbij op: "By connecting the consistency of the biblical story with the innovation of researching the present situation empirically, theological knowledge and ecclesial practice would be advanced both truthfully and authentically" (121). Op overeenkomstige wijze willen wij het overkoepelend verhaal van het bijbels-theologisch spreken over genezing plaatsen naast de resultaten van ons literatuur- en praktijkonderzoek, opdat de genoemde resultaten in het licht van de bijbelse gegevens in essentie een kritische toetsing ontvangen, terwijl tegelijk -op niet-biblicistische wijze- openheid wordt geboden voor verrijking van kennis door hedendaagse vernieuwende aspecten.

Bij het verzamelen en doordenken van de gegevens hebben we in de vorige hoofdstukken waar mogelijk de driedeling 'context, concepten (thema's) en methoden' gehanteerd. In de nu volgende beschrijving geven we de te behandelen aspecten aan de hand van deze driedeling weer.

#### *6.6.1 Context*

De context van een instituut van gezondheidszorg dient zo helend mogelijk te zijn. Dat is een belangrijke les die via Dorothy Kerin van Burrswood te leren valt. Wat Monica Furlong jaren geleden over Burrswood schreef, is nog onverminderd van toepassing: "Burrswood, working in a rather special situation, has already pioneered many ideas which could be copied elsewhere. The warmth of reception on arrival, the flowers, pictures, and beautiful objects which decorate the house, the individual charm of the rooms, the time spent talking to people, the care with which food is cooked



and served, the loveliness of the gardens, the easy harmony with which doctors, nurses and other members of staff work together for the common good of the patient, all make the place an oasis for people who have come from institutions where they feel (...) just a number, or from the strains or loneliness of life at home” (155).

In hoofdstuk 4 hebben we de door de patiënten aldaar over het algemeen als zeer positief context van Burrswood afgezet tegen de context van andere instellingen van gezondheidszorg. We spraken toen over de ‘cocktail’ van Burrswood, waarvan o.i. in ieder geval de volgende elementen ook elders met vrucht zouden kunnen worden toegepast of uitgebouwd:

- de patiëntgerichte houding
- de niet-klinische entourage met aandacht voor stilte en schoonheid
- de aandacht voor de hele mens, gekoppeld aan interdisciplinaire coöperatie.

Voor de dienst der genezing in het bijzonder vergt onze aandacht bovendien

- het ingekaderd-zijn van deze bediening in het leven van een gevestigde kerk,

zoals beklemtoond door Dorothy Kerin en in praktijk gebracht in haar huizen en te Burrswood.

In de volgende subparagrafen zullen we deze aspecten verder bespreken.

#### *6.6.1.1 Patiëntgerichte houding*

Dorothy Kerin benadrukte de liefde voor de patiënt vanuit het besef dat in haar gasten de Heer zelf haar huizen kon binnenkomen. In het huidige Burrswood vormt de liefde van Christus als ‘de hartslag’ van de aldaar geboden zorg de achtergrond van de gerichtheid op de patiënt.

Deze gerichtheid uit zich, zoals we eerder zagen, in een houding van onvoorwaardelijke acceptatie van de patiënt en van luisteren naar wat hij te zeggen heeft, in het maken van tijd en aandacht, in het tegemoetkomen aan de persoonlijke behoeften van de patiënt, in respect voor zijn vrije wil en keuzevrijheid en in het betrekken van de patiënt bij het nemen van beslissingen m.b.t. zijn zorgplan.

Ook in de meeste Nederlandse instellingen van gezondheidszorg wordt patiëntgericht gewerkt. Door structurele factoren (personeelsgebrek, werkdruk) krijgt de patiëntgerichte houding echter lang niet altijd die kwaliteit die ze zou moeten hebben. Het is o.i. de taak van de pastor om de belangen van de patiënten ook in dit opzicht te behartigen. Ziekmakende factoren in het zorgsysteem (zoals tekort aan persoonlijke aandacht en

respect, maar ook gebrek aan privacy en onnodige afhankelijkheid<sup>74</sup>), die zich voegen bij de ziekte of handicap, zullen in het overleg met beleidsmakers steeds weer naar voren moeten worden gebracht.

Ter Borg wijst er terecht op, dat er bij opname in een zorginstelling sprake is van een dubbele existentiële crisis. Niet alleen is er t.g.v. ziekte een breuk ontstaan in iemands levenspatroon of levensverwachting; bovendien maakt de dagelijkse levensroutine, waaraan men vastigheid ontleende, plaats voor een verplicht zich voegen in “een regime dat een groot aantal onpersoonlijke routines voorschrijft en afdwingt. Men leeft niet, men wordt geleefd” (60v). Hij ziet voor geestelijke verzorgers een taak in het optimaliseren van het zelfbeschikkingsrecht en het medebeslissingsrecht van de patiënt (65vv).

Nauer onderscheidt in het werk van de geestelijk verzorger naast een spiritueel en een psychologisch ook uitdrukkelijk een politiek aspect: bij een onrechtvaardig zorgsysteem moet de geestelijk verzorger als publiek persoon vechten voor humane werkverhoudingen en goede verzorging voor de patiënten (*Trouw*, 25 maart 2004). Zij stelt: “Een van de belangrijkste doelstellingen van zielzorg is (...) de verdediging van diegenen (patiënten, bezoekers en personeel), van wie de waardigheid en rechten bedreigd zijn. (...) Kunnen in-humane structuren in instellingen, in de maatschappij of in de kerk op korte termijn niet worden veranderd, dan stelt zielzorg zich ten doel, mensen hierbij te ondersteunen, om in deze niet te veranderen structuren te kunnen leven, respectievelijk te kunnen overleven” (*Christelijke zielzorg* 27).

De pastor kan, wanneer hij participeert in de opleiding van leerling-ziekenverzorgenden of -verpleegkundigen, bovendien in zijn lessen aandacht geven aan het belang van een patiëntgerichte grondhouding. Loopt de pastor door zijn vertrouwelijke contacten met patiënten aan tegen een geval van onoorbaar patiënt-onvriendelijk gedrag van de kant van het personeel, dan dient hij -met goedkeuring van de betrokken patiënt en onder verzekering dat alles zal worden gedaan om ‘represailles’ te voorkomen- de situatie in kwestie aan te kaarten bij de directie.

#### *6.6.1.2 Niet-klinische entourage*

Dorothy Kerin geloofde in de therapeutische kracht van schoonheid en richtte haar huizen dienovereenkomstig in. Burrswood besteedt in haar spoor

---

<sup>74</sup> Blijkens een breed opgezet onderzoek van de stichting Cliënt en Kwaliteit naar de kwaliteit van de zorg en dienstverlening in (Nederlandse) verpleeg- en verzorgingshuizen in 2003 blijkt m.n. in de verpleeghuissector ontevredenheid onder de bewoners te bestaan: een kwart van de bewoners daar heeft geen invloed op de eigen dagindeling, klaagt dat er onvoldoende gelegenheid is om alleen te zijn en zegt zich soms als kind behandeld te voelen (*Trouw*, 28 april 2004). Het schadelijk karakter van deze en dergelijke factoren, eigen aan ‘total institutions’, is uitvoerig belicht door o.a. Goffman.

veel aandacht aan het exterieur en het interieur van het instituut, waarbij het medisch bedrijf zoveel mogelijk op de achtergrond wordt gehouden. Een niet-klinische entourage wordt in sommige Nederlandse zorginstellingen nagestreefd door de beroepskledij van het verzorgend/verplegend personeel te vervangen door alledaagse kleding, hetgeen overigens de herkenbaarheid niet altijd ten goede komt. In verpleeghuizen, psychiatrische ziekenhuizen en revalidatiecentra worden de collectieve ruimten met wisselend succes huiselijke ingericht en aangekleed. Ziekenhuizen, die steeds meer gericht zijn op behandeling en minder op langdurig verblijf, zouden over het algemeen meer aandacht kunnen geven aan de inrichting (zeker in de grote, moderne medische centra, waar onoverzichtelijkheid en dominant aanwezige technologie extra vervreemdend kunnen werken): ook een relatief kort verblijf dient zo aangenaam mogelijk te zijn; een privé-televisie boven bed vervangt niet de behoefte aan huiselijk entourage. De ingezette tendens om grote (slaap)zalen in de zorginstelling te vervangen door kleinere eenheden met meer privacy draagt zeker bij aan de kwaliteit van het verblijf van patiënt of bewoner en dient krachtig te worden doorgezet<sup>75</sup>. Uitzicht op en toegang tot smaakvol ingerichte en goed onderhouden tuinen kan bijdragen aan de kwaliteit van het bestaan in de zorginstelling, maar is in de praktijk afhankelijk van de locatie van het instituut. Blijvende aandacht voor ‘levend groen’ binnen de instelling (de bloemen van Kerin en Burrswood) i.p.v. de eenmalige aanschaf van vervangende kunstmatige producten kan, voor zover het aanwezige groen niet nadelig is voor de gezondheid of het herstel, het verblijf binnen de instelling veraangenamen. Welriekende, verse bloemen kunnen naast een goede ventilatie helpen akelige geuren veroorzaakt door menselijke afvalstoffen, ziek lichaamsweefsel of desinfecterende middelen te neutraliseren<sup>76</sup>. In de huiskamers van zorginstellingen als het verpleeghuis en psychiatrisch ziekenhuis dient voorts een goed evenwicht te worden gezocht tussen het aanbod aan geluid en beeld in de vorm van aan staande televisies, waar slechts een enkeling naar kijkt en luistert, en stilte (ofwel te worden gezorgd voor een gericht aanbod van programma’s en [achtergrond]muziek). De pastor kan, vanuit zijn zorg voor het welzijn van

---

<sup>75</sup> Een onderzoek van het onderzoeksinstituut Nivel naar de kwaliteit van de zorg voor demente ouderen in Nederlandse verpleeg- en verzorgingshuizen legt bloot dat een eigen kamer, de mogelijkheid zich terug te trekken, voor de onderzoeksgroep een belangrijker kwaliteitscriterium vormt dan “meer handen aan het bed” (*Trouw*, 19 juli 2005).

<sup>76</sup> “The smell of a place is among its most powerfully evocative characteristics, and will be strongly influential in shaping the mood of the people who live and work there. Our smell memory (...) moves us at our deepest and most primitive level” (Wilcock 20).

de hele mens, deze en dergelijke punten in zijn overleg met de directie op gezette tijden inbrengen.

### *6.6.1.3 Aandacht voor de hele mens / interdisciplinaire coöperatie*

In het pastoraal-theologisch hoofdstuk gaven Bennett, Maddocks, MacNutt en Kraan aandacht aan de verschillende dimensies van het menselijk bestaan en pleitten zij -met behoud van het eigene van de dienst der genezing- voor samenwerking tussen geneeskunde en godsdienst. In Burrswoods mission statement was sprake van “the Holy Spirit’s transforming work in every area of life”. De nadruk op de ‘hele mens’ (geestelijk, psychisch, lichamelijk, sociaal) bepaalde hier, voortbouwend op de werkwijze van Dorothy Kerin, de principieel interdisciplinaire wijze van werken. In het bijbels-theologisch hoofdstuk ontmoetten we de (zieke) mens niet alleen in zijn geestelijk functioneren, maar ook in zijn lichamelijke nood en zijn sociale verbanden. Redenerend vanuit de lijn van de continuïteit tussen de oorspronkelijk goede schepping en het leven hier en nu benadrukten we de legitimiteit van het gebruik van geneesmiddelen en het beroep op de medische wetenschap naast het praktiseren van de dienst der genezing.

Ingegeven door een holistische mensvisie en met erkenning van elkaars specifieke professionele rollen vindt ook in de meeste Nederlandse instellingen van gezondheidszorg regelmatig multidisciplinair overleg plaats tussen de verschillende behandelende en verzorgende/verplegende disciplines. Als het goed is, is de pastor bij dit overleg betrokken; de geestelijke verzorging is in dat geval in de zorginstelling geïntegreerd op het niveau van het primaire zorgproces<sup>77</sup>. Waar de geestelijke verzorging niet als volwaardige partner aan het overleg deelneemt, wordt o.i. tekort gedaan aan de zorg voor de patiënt of bewoner als ‘hele mens’. Voor een zinvol overleg is nodig dat de pastor een betrekking van voldoende omvang heeft, zodat hij daadwerkelijk deel kan gaan uitmaken van het geheel van het instituutleven<sup>78</sup>; voorts dat hij goed om weet te gaan met het spanningsveld tussen interdisciplinaire uitwisseling en ambtsgeheim dan wel vrijplaatsfunctie<sup>79</sup>; en tenslotte dat de verschillende disciplines elkaar serieus nemen

---

<sup>77</sup> De geestelijke verzorging kan ook op de lagere niveaus van resp. organisatie en beleid geïntegreerd worden in de zorginstelling, maar maakt dan niet op voet van gelijkheid met andere disciplines deel uit van het behandelteam (zie Van der Wel en Pieper 45vv).

<sup>78</sup> Van den Berg 184; Meulink 557. Om regelmatig te kunnen participeren in multidisciplinair overleg dient de dienst geestelijke verzorging als geheel te beschikken over voldoende formatie (vgl. Prins 132v).

<sup>79</sup> Vgl. Stolk, *Geestelijke verzorging* 186v. Over de spanning tussen vrijplaatsfunctie en integratie zie Wimmers 173vv. Over het belang van de vrijplaatsfunctie in de

en elkaars taal willen (leren) verstaan<sup>80</sup>. Het hiervoor genoemde spanningsveld werd te Burrswood opgelost door -met medeweten van de patiënt- het concept te hanteren van een ‘gedeeld beroepsgeheim’<sup>81</sup> (‘shared confidentiality’) binnen het zorgteam, waarvan alleen werd afgeweken op verzoek van de patiënt.

Te Burrswood wordt een *intensieve* vorm van interdisciplinair overleg gepraktiseerd. Deze overlegvorm, waarbij verantwoordelijkheden, taken en beslissingen gezamenlijk worden gedeeld en gedragen en, met overlap van rollen, de scherpe grenzen tussen de verschillende disciplines vervagen, kan ten goede komen aan patiënten/bewoners met klachten in verschillende dimensies van hun bestaan (men zie b.v. in hoofdstuk 4 de positieve reacties van patiënten op de intensieve samenwerking tussen pastor en psychotherapeut te Burrswood). Deze vorm van overleg kan bovendien de professionaliteit van de verschillende disciplines verrijken en de particuliere zorg om bepaalde patiënten/bewoners in de breedte helpen delen. We zouden hier kunnen spreken van een model dat Burrswood aanbiedt, in het besef overigens dat in de afgelopen decennia ook elders de beroepsgrenzen diffuser zijn geworden<sup>82</sup>.

Wanneer het interdisciplinair zorgteam, zoals te Burrswood gebeurt, daarenboven gezamenlijk kan bidden, kan een diepgaande vorm van professionele én spirituele verbondenheid ontstaan, die het handelen ten gunste van de patiënt/bewoner verder ten goede zal komen. De pastor, die openstaat voor het genezende werk van Christus, kan in een dergelijke constellatie het belang en de nuances van het bidden om genezing inbrengen. De dimensie van het gezamenlijk gebed zal in vele (Nederlandse) instellingen van gezondheidszorg moeilijk te realiseren zijn (wellicht dat incidenteel gebed tussen enkele geestelijk gelijkgestemde vertegenwoordigers van behandelende/verzorgende disciplines mogelijk is, vgl. 6.4.9.3). Ook zonder dit aspect verdient de intensieve vorm van het overlappende, interdisciplinaire overleg echter alle aandacht. Interdisciplinaire samenwerking op *kleinere* schaal tussen b.v. pastor en psycho-

---

psychiatrie en de moeite van het behandelteam deze vrijplaats te aanvaarden zie Bach.

<sup>80</sup> We bespraken dit thema, toegespitst op de verhouding tussen dienst der genezing en geneeskunde, reeds in 6.4.9.2.

<sup>81</sup> Een dergelijk gedeeld beroepsgeheim komt ook hier en daar voor in Nederland (enkele voorbeelden bij Jenner en Polman 168).

<sup>82</sup> Over de Nederlandse situatie schrijven Jenner en Tromp: “Geestelijk verzorgers counselen tegenwoordig, ze bieden soms psychotherapie aan, nemen delen over van de taak van verpleegkundigen en personeelsfunctionarissen, terwijl psychotherapeuten de impact van rituelen hebben ontdekt en overgenomen” (84).

therapeut lijkt ons, waar mogelijk, uiterst zinvol bij het bidden met een patiënt/bewoner om innerlijke genezing (zoals voorgesteld door Tuckwell en Flagge en beoefend te Burrswood), aan het einde van een psychotherapeutisch proces (waarbij de pastor ter afronding een zalving geeft, zoals te Burrswood gebeurt) en bij de uitoefening van de dienst der bevrijding (liefst ook, zoals te Burrswood, in samenspel met de medische beroepsgroep).

Het *eigene* of *proprium* van het genezend instituutspastoraat dient ook bij intensieve samenwerking duidelijk te blijven. De eigen insteek van de pastor is het ‘geestelijke’, zoals Burrswoods pastores evenals bisschop Maddocks opmerkten. Vanuit het domein van de geest (nader: de openheid voor de Geest<sup>83</sup>) is de dienst der genezing gericht op het helen (‘sanare’, Kraan) van de mens in al zijn dimensies. In de betrokkenheid op de Geest kent de dienst der genezing eigen “transcendente hulpbronnen” (Van Dam).

#### *6.6.1.4 De dienst der genezing binnen de kaders van een gevestigde kerk<sup>84</sup>*

De dienst der genezing is geen sektarisch specialisme van bepaalde godsdienstige stromingen, evenmin een theologische hobby van bepaalde priesters of predikanten. Daar de dienst der genezing teruggaat op de tweevoudige opdracht, die Jezus zijn leerlingen gegeven heeft (zie hoofdstuk 5), behoort hij evenals de prediking van het evangelie principieel thuis in Christus’ kerk. We delen de conclusie van Gusmer: “The ministry of healing is not the exclusive concern of sects (...), but is an integral part of the mission committed to the Church by her founder: to preach the Kingdom and to heal the sick” (126). Vanuit deze visie werkte Dorothy Kerin in haar genezingsdiensten uitsluitend met goedkeuring en binnen de kaders van een gevestigde kerk, in haar geval de Anglicaanse, een traditie die in het huidige

---

<sup>83</sup> Vgl. Houtepen: “De pastor (...) is geen concurrent noch imitator van de psycholoog of psychiater, noch van de socratisch filosoof of geestelijk raadsman, noch van de maatschappelijk werker of de ergotherapeut. Zijn of haar beroep bestaat wezenlijk in het beroep op de kracht Gods, die over mensen vaardig moge worden, opdat zij de Geest Gods in zichzelf horen zuchten met onuitsprekelijk verlangen” (129).

<sup>84</sup> Met ‘gevestigde kerk’ bedoelen we hier niet de staatskerk (in Groot-Britannië de anglicaanse Church of England en de presbyteriaanse Church of Scotland), maar overeenkomstig de betekenis van het woord ‘gevestigd’ (“sinds lange tijd bestaand”) een traditionele kerk, die al langer geworteld is in het maatschappelijk leven en zich daarin onderscheidt van nieuwe en lossere groepen (vgl. 1.1, noot 6). Voor Groot-Britannië valt te denken aan -in afnemende volgorde van grootte- de Church of England, de Rooms-katholieke Kerk, de Church of Scotland en de British Methodist Church; in Nederland aan de Rooms-katholieke Kerk, de Protestantse Kerk in Nederland en de gereformeerde kerkgenootschappen.

Burrswood wordt voortgezet (en met de komst van een pastor uit de Pinkstergemeentes tegelijk verbreed is).

Voor de uitoefening van de dienst der genezing binnen Nederlandse zorginstellingen betekent deze visie o.i., dat de pastor, die als het goed is reeds ambtshalve aan een kerkgenootschap verbonden is, ter ondersteuning van de band met zijn kerk zich bij de uitoefening van zijn bediening in het instituut waar mogelijk laat omringen door enkele vertegenwoordigers van gemeente of parochie (vgl. 6.6.2.4). Voorts lijkt het ons van belang dat hij over zijn handelen in deze bediening openheid verschaft aan de kerkenraad van de gemeente of de classis, waaraan hij verbonden is, of aan de bisschop, aan wie hij kerkelijk gezien verantwoording schuldig is<sup>85</sup>.

De pastor kan gebruik maken van vaste orden van dienst voor handoplegging en/of zalving uit het dienstboek of missaal dan wel ritueel van zijn kerkgenootschap<sup>86</sup>.

### 6.6.2 Concepten

Van de concepten die we in de vorige hoofdstukken op het spoor zijn gekomen, achten we enkele van fundamenteel belang zowel voor de dienst der genezing in het algemeen als voor de toepassing van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg in het bijzonder. Het gaat om het concept van

- het christocentrisme

en om drie samengestelde concepten, die steeds twee brandpunten vertonen, en die we daarom bipolair noemen:

- de triomf en het lijden
- de bemoediging en de oproep tot omkeer
- de enkeling en de gemeenschap

We bespreken de concepten in de aangegeven volgorde.

---

<sup>85</sup> In een protestantse context zal over het algemeen meer toelichting nodig zijn, aangezien de handoplegging ter genezing daar eeuwenlang een zeer gereduceerde plaats heeft ingenomen, terwijl de zalving van zieken zo goed als afwezig was en meestal nog is.

<sup>86</sup> Voor de Protestantse Kerk in Nederland verwijzen we naar het *Dienstboek, Deel II* 465vv, voor de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar het *Kerkboek* 563vv, voor de Rooms-katholieke Kerk in de Nederlandse kerkprovincie naar de teksten van het Romeins ritueel zoals vertaald weergegeven in *De pastorale zorg rond de zieken en de ziekenzalving*.

### *6.6.2.1 Christocentrisme*

De dienst der genezing wordt o.i. principieel bepaald door gerichtheid op Christus, en wel om twee redenen: vanwege de plaats die de persoon van Christus inneemt bij de totstandkoming van het heil (vgl. 4.5.4) van het Koninkrijk, waarvan genezing een teken en manifestatie is; en vanwege de plaats die de gemeente als zijn lichaam inneemt bij het zoeken naar genezing in het heden.

Wat de eerste reden betreft: Maddocks herleidde genezing tot zowel het lijden als de wederopstanding van Christus. MacNutt legde een verband tussen genezing en Jezus' kruisdood. Christus' opstanding werd sterk benadrukt door Bennett en Kraan; Bennett zag, evenals Dorothy Kerin, in de dienst der genezing de levende Jezus aan het werk. Parmentier schetste genezingen als geschiedend in Jezus' opstandingskracht. Burrswoods pastores noemden Christus' kruis en opstanding als de specifieke gebeurtenissen waartoe genezing in het heden valt te herleiden. In het excurs van het bijbels-theologisch hoofdstuk kwamen we een (indirect) verband op het spoor tussen genezing (als teken van de inauguratie van het nieuwe verbond dan wel de komst van het Koninkrijk) en Christus' levensoffer. De opstanding van Christus werd in dit hoofdstuk getekend als een eerste realisering van het heil van de definitieve voleinding en als de krachtbron van waaruit genezing na de uitstorting van de Geest geschiedt.

Met de nadruk op kruis en opstanding worden de in de schepping aanwezige capaciteiten tot genezing, zoals b.v. benadrukt door Parmentier, niet zomaar gepasseerd. Wel komen zij in ander perspectief te staan:

Bennett en Maddocks zagen een in de schepping aanwezig potentieel aan genezende kracht vrijkomen in Christus' dood en wederopstanding. Tuckwell en Flagg gaven het advies natuurlijke genezende gaven onder de heerschappij van Christus te plaatsen. Een van Burrswoods pastores sprak van de meerwaarde van de werking van de Heilige Geest -als uiting van Gods zorg en barmhartigheid in Jezus Christus- in de dienst der genezing boven het zelfherstellend vermogen van de schepping. In de bijbels-theologische reflectie lieten we de discontinuïteit tussen 'de goede schepping' en het leven hier en nu zwaarder wegen dan de continuïteit, maar wel in het besef dat op bepaalde plaatsen in de Schrift het geschapen leven een eigen waardering blijft ontvangen.

Wat de plaats van de gemeente als lichaam van Christus betreft: Maddocks benadrukte dat Christus door zijn gemeente zijn genezende werk continueert; daar 'incarneert' de Geest Christus en deelt Hij zijn genezende gaven uit. Hij pleitte voor een pastorale counseling, waarbij in gebed over de hulpzoekende persoon de helende aanwezigheid van Christus wordt meegedeeld. Te Burrswood beschouwden de leden van de werkgemeenschap zich, in het spoor van Dorothy Kerin, als kanalen van Jezus' genezende liefde. In het bijbels-theologisch hoofdstuk werd duidelijk dat het genezende werk van



Christus, zij het in een verhouding van discontinue continuïteit, wordt voortgezet door zijn volgelingen; in de gemeente als zijn lichaam schenkt de Geest, in de verbondenheid van de gelovigen met Christus, individuele, genezende gaven tot opbouw van het geheel.

Ook in de beschrijvingen van het gebed om innerlijke genezing die we tegenkwamen, vervulde Christus een belangrijke rol: zijn (voorgestelde) aanwezigheid te midden van de pijnlijke herinneringen werd beschouwd als heling brengend.

We merkten al eerder in deze studie op, dat de gerichtheid op Christus in een (Nederlands) instituut voor gezondheidszorg meestal niet die alles-beheersende plaats zal kunnen krijgen, die zij inneemt te Burrswood, en beperkt zal moeten blijven tot een kleinere kring van mensen. Te denken valt aan een gebedsgroep of vaste kern van een kerkelijke gemeente, die het werk van de pastor in de dienst der genezing ondersteunt.

Het christocentrisme lijkt ons van groot belang in een tijd, waarin buiten en binnen de kerken vage vormen van genezing opgeld doen zoals Reiki en andere vormen van 'healing', gepraktiseerd in kringen van New Age, die hun genezende energieën herleiden tot goddelijke, kosmische krachten zonder relatie met de persoon van Christus<sup>87</sup>.

Het christocentrisme vormt -los van het nadenken over genezing- o.i. bovendien een noodzakelijk en gezond tegenwicht tegen de onzekerheid en schroom m.b.t. het spreken over de persoon van Christus en over de betekenis van zijn kruis en opstanding, die in het kielzog van het postmodernisme is ontstaan binnen de prediking en theologie van de Nederlandse hoofdstroomkerken.

Dat christocentrisme overigens niet betekent dat het werk van God de Vader en de Heilige Geest uit het vizier verdwijnen, is al eerder opgemerkt: christocentrisme is geen christomonisme.

#### *6.6.2.2 Triomf en lijden*

In dit eerste bipolaire concept houden belangrijke uitersten elkaar in evenwicht: enerzijds de triomf van Christus' paasoverwinning, waardoor wij delen mogen in de (genezende) krachten van Gods doorbrekende Koninkrijk en in de heilzame werking van Christus' aanwezigheid, anderzijds de realiteit van het blijvende lijden dat ook in de dienst der genezing niet wordt weggenomen.

Op het belang van de eerste pool werd gewezen door m.n. Bennett, Kraan en Kerin. We kwamen haar ook tegen in het bijbels-theologisch hoofdstuk. Christus' opstanding uit de dood betekent dat in de dienst der genezing met

---

<sup>87</sup> Zie hoofdstuk 1 en paragraaf 6.5. We kunnen ons vinden in de positie van Kenneth Bakken (4vv), die tegen de tijdgeest in bronnen van genezing aanwijst juist in de verbondenheid met Christus, waardoor de transformerende kracht van het evangelie in de levens van mensen ervaarbaar wordt.

geloof en verwachting mag worden opgezien naar God die “bij machte is oneindig veel meer te doen dan wij bidden of beseffen” (Ef.3:20). De tweede pool van het blijvende lijden ontving uitvoerig aandacht bij Kerin en in het gedachtegoed van Burrswood. Tuckwell en Flagg schreven dat genezing méér is dan lichamelijke genezing alleen en op verschillende niveaus kan plaatsvinden, zodat “all can be healed though not all are cured”; zij spraken over “healing within suffering” en zagen het gebed om innerlijke genezing als een middel om de genade te vinden met een pijnlijk verleden te leren leven. Eenzelfde gedachte m.b.t. innerlijke genezing verwoordde Parmentier, toen hij schreef dat ons soms niets meer overblijft dan het “inpakken en isoleren van vervuilde grond”. MacNutt stelde expliciet het ‘nog niet’ naast het ‘reeds’ van de komst van het Koninkrijk. Dat God niet altijd volledig en onmiddellijk geneest noemden de Linns een mysterie. Zowel Bennett als MacNutt toonden, dat het in de dienst der genezing niet hoeft te gaan om ‘alles of niets’, maar dat -tussen beide uitersten in- allerlei gradaties van genezing zijn te onderscheiden. In de bijbels-theologische reflectie legden we nadruk niet alleen op het beperkt vóórkomen van genezingswonderen en op de discontinuïteit tussen de genezingen van Jezus’ en diens apostelen en onze genezingsbediening, maar ook op het voorlopige en vergankelijke karakter van in het hier en nu plaatsvindende genezingen.

Juist in de omgang met mensen met een kwetsbare gezondheid in zorginstellingen lijkt ons een dergelijk genuanceerd denken onontbeerlijk. De eenzijdige gerichtheid op genezing bij mensen als Willem Ouweneel en Jan Zijlstra kan in zorginstellingen veel schade aanrichten<sup>88</sup>. In de pastorale begeleiding voorafgaande aan en eventueel volgend op een bediening tot genezing dient het brede scala aan mogelijkheden, inclusief de mogelijkheid van het (lichamelijk) niet genezen, uitdrukkelijk aan de orde te komen, overigens zonder het geloof of de verwachting weg te nemen<sup>89</sup>. “Het vereist

---

<sup>88</sup> Vgl. Van der Kooi, die beschrijft hoezeer in Ouweneels *Geneest de zieken!* Gods aanbod van genezing voor het heden wordt benadrukt, maar tegelijk het niet geschieden van genezing grotendeels wordt herleid tot de mens en diens antwoord (de heiligingsleer), en die vervolgens opmerkt: “De klemtoon die in dit boek ligt op de heiliging is dermate sterk dat ik mij afvraag of mensen die zich dit alles echt aantrekken pastoraal niet in een draaikolk terechtkomen” (*Het zuchten van de Geest* 9). Hetzelfde geldt voor Zijlstra, die in theorie wel ruimte laat voor het niet genezen van “sommigen” (*Hindernissen* 256vv), maar bij wie alle nadruk ligt op het ontvangen van “onbegrensde zegeningen”; als iemand zijn genezing “mist”, heeft dat vóór alles te maken met een verkeerde dispositie.

<sup>89</sup> In de begeleiding van de zieke kan benadrukt worden, dat in de dienst der genezing altijd ‘iets’ gebeurt (vgl. Van Leeuwen 63), daar in gebed en onder handoplegging dan wel zalving een beroep wordt gedaan op de Heilige Geest die reeds over de gemeente *is* uitgestort, maar dat voorafgaande aan de bediening

(...) pastorale wijsheid om met elkaar een geestelijke ruimte te scheppen waarin enerzijds de openheid voor lichamelijke genezing niet geblokkeerd wordt en anderzijds toch een positieve interpretatie van ziek-zijn mogelijk blijft” (*De kerk als helende gemeenschap* 12). Uiterst waardevol voor de dienst der genezing in het algemeen en voor de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg in het bijzonder achten we in dit verband de wijze waarop zowel Bennett als Kerin de grondhouding bij het bidden om genezing omschrijven: als een gerichtheid op God, waarbij de concentratie op eigen (overspannen) verlangens wordt losgelaten, Gods wil wordt gezocht en de rustige en vertrouwensvolle overgave aan die wil wordt nagestreefd. Deze wijze van bidden kan in het omgaan met (ernstig) zieken een ontspannen sfeer creëren en haalt de dienst der genezing weg uit de context van opgeklopte (en daardoor soms teleurstellende) verwachtingen. In het moderne, vertechniseerde ziekenhuis of medisch centrum (vgl. Bakker), waar het accent is komen te liggen op het efficiënt wegnemen van defecten en veel minder op het verwerken en aanvaarden van blijvende ziekte of handicap, kan de aandacht voor het lijden in de dienst der genezing een heilzaam tegenwicht vormen tegen de eenzijdige medische gerichtheid op herstel, zodat de pastor -overigens zonder zijn professionele verbondenheid met vertegenwoordigers van andere disciplines te verliezen- ook een bondgenoot kan blijven van de zieke wanneer deze niet (lichamelijk) geneest (vgl. Mayer-Scheu und Kautzky). Tenslotte is gezondheid, omschreven als “de bereidheid, kracht en het vermogen om met begrenzingen of verwondingen te leven” (Bouwer, *Grondslagen* 20), méér dan de afwezigheid van ziekte.

#### 6.6.2.3 Bemoediging en oproep tot omkeer

In dit tweede bipolaire concept komen opnieuw twee tegengestelde elementen samen, een meer bekend én een weinig doordacht aspect van de dienst der genezing.

De pool van de bemoediging tekent genezing als een opbouwend en bemoedigend gebeuren, waarvan een positieve invloed uitgaat op het geloof en het leven van de (geloofs)gemeenschap. Verscheidene van de in hoofdstuk 2 besproken auteurs noemden de individuele ‘gaven van genezingen’, die dienen tot opbouw van de gemeente als geheel. Dorothy Kerin sprak over een “geestelijke opbeuring” om de werking aan te duiden, die van haar wonderlijke genezing op de wereld zou uitgaan. In het bijbels-theologische hoofdstuk spraken we over genezingswonderen niet alleen als manifestaties van het heil van Gods Koninkrijk maar ook als ‘interne

---

meestal niet duidelijk is, of de Geest naast innerlijke vrede ook psychisch of lichamelijk herstel zal bewerken, noch in welke gradatie dat zou kunnen gebeuren.

heilstekenen' binnen de gemeente, waarvan een bemoedigende werking uitgaat.

De pool van de oproep tot omkeer ontvangt in de pastoraal-theologische doordenking niet altijd voldoende aandacht, hoewel ze diep verankerd is in de prediking van Christus. Vanuit het perspectief van deze pool worden genezingen beschouwd als tekenen, die (met of zonder begeleidende prediking) degenen die niet tot de messiaanse gemeente behoren oproepen tot bekering en geloof, met het oog op het met de komst van het Koninkrijk aanbrekend gericht. Voor Bennett was de dienst der genezing direct verbonden aan de verspreiding van de kennis van Jezus Christus, voor Maddocks bevatte genezing in Christus' naam altijd de diepere dimensie van levensverandering. De oproep tot bekering met het oog op de wederkomst van Christus kwamen we tegen in de visionaire boodschappen, die Dorothy Kerin na haar genezingen ontving. Zij beschouwde het brengen van geloof belangrijker dan het genezen op zich. Zowel in haar bediening als in de bediening van Burrswood kwamen mensen na het ervaren van genezing tot geloof of tot een spirituele verdieping. Burrswoods voormalige directeur Tuckwell sprak van "the fruit of evangelism found at the heart of healing". Fulljames en Harper, beiden verbonden (geweest) aan Burrswood, schreven: "Christ's restoring touch will bring a call and a challenge to live in the ways of his Kingdom." In het bijbels-theologisch hoofdstuk gaven we aan dit aspect van de omkeer de nodige aandacht; we spraken over de wervende en tot verandering aanzettende functie van het wonder. Omgekeerd ontmoetten we in het bijbelse materiaal ook het belang van het geloof (hoe basaal soms ook) voorafgaande aan het wonder.

Het aspect van de *bemoediging* maakt duidelijk, dat de dienst der genezing ook in de zorginstelling in principe geen privé-zaak is tussen pastor en zieke, maar zijn plaats hoort te hebben in het geheel van de geloofsgemeenschap. Een handoplegging of zalving in de kerk of de instituutskapel op zondagmorgen is o.i. daarom te verkiezen boven een privé-bediening aan iemands bed (zie voorts 6.6.2.4), tenzij er belangrijke redenen zijn (zoals de gezondheidstoestand van de zieke) om hiervan af te wijken.

Het aspect van de *oproep tot omkeer* maakt duidelijk, dat in de dienst der genezing genezing in principe niet 'los verkrijgbaar' is<sup>90</sup>, maar zich (voor- of achteraf) idealiter vertaalt in vernieuwing van de relatie met God (zowel van de zieke als van de omstanders: we verwijzen hier naar 5.3.7.3) en vandaar in vernieuwing van de omgang met de medemens. Vanuit deze achtergrond lijkt het ons van belang, dat de bediening tot genezing zo mogelijk gepaard gaat met een (korte) prediking (bij een bediening in de gemeenschap) of

---

<sup>90</sup> Vgl. Gusmer 127: "There exists a subtle danger of distorting the ministry of healing out of context so as to make of Christianity a therapeutic means for the restoration of health."

toelichting (bij een privé-bediening), waarin het belang van de levensvernieuwing-voor-Gods-aangezicht wordt uiteengezet. In de context van het instituut liggen hier mogelijkheden, daar degenen die aldaar een beroep doen op de pastor dikwijls geen relatie (meer) onderhouden met de kerkelijke gemeenschap en soms van het evangelie vervreemd zijn geraakt<sup>91</sup>, maar ook gevaren, daar de pastor de kwetsbaarheid van zieke mensen nooit mag misbruiken voor evangelisatorische doeleinden (vgl. Wilcock 79vv).

Het directieve en confronterende element van de oproep tot omkeer betekent een breuk met de gangbare empathische wijze waarop de geestelijke begeleiding nog dikwijls plaatsvindt<sup>92</sup>. Naar onze mening kan dit directieve element, mits zorgvuldig en liefdevol naar voren gebracht, een heilzame correctie betekenen op de stuurloosheid waarin de actuele geestelijke verzorging zich veelal bevindt<sup>93</sup>. De dienst der genezing in zijn christocentrische gestalte deelt met de geestelijke verzorging/het instituutspastoraat in algemene zin de notie van de gerichtheid op de gesprekspartner, maar met het kerygmatisch pastoraat de (gepaste) directieve inbreng van het evangelie van Christus en vormt aldus een schakel tussen beide (zie 6.3.5).

#### 6.6.2.4 Enkeling en gemeenschap

Het derde bipolaire concept houdt de enkeling en de gemeenschap bijeen. Gaat in het pastoraat aan zieken de aandacht primair uit naar het individu, ook de gemeenschap om hem heen is op meer of minder directe wijze bij diens ziekte en genezing betrokken.

---

<sup>91</sup> Vgl. Nauer: “[C]hristelijke geestelijke verzorging is een van de belangrijkste mogelijkheden om mensen ook buiten parochies met christelijke gedachten in aanraking te brengen” (*Christelijke zielzorg* 16; Nauer kiest daarbij zelf voor een begeleidend-mystagogische weg).

<sup>92</sup> Vanuit geheel andere invalshoek (nl. de noodzaak van de het gesprek richtinggevende levensbeschouwelijke diagnostiek) roept ook Bouwer op tot een dergelijke trendbreuk: “Zonder af te doen aan de winstpunten die het werk van Rogers heeft opgeleverd, wil ik stellen dat het adagium ‘empathie über alles’ met de daaruit gegroeide praktijk van alleen maar reflecteren niet meer beantwoordt aan de eisen die deze tijd stelt aan de professionaliteit van de geestelijk zorgverlener” (*Grondslagen* 35).

<sup>93</sup> “Er is helaas een duidelijke zwakteanalyse te geven, waarbij het eigene van geestelijke verzorging discutabel wordt en een ongeloofwaardige indruk kan maken. (...) In het algemeen volgt men wat mensen in een gesprek te berde brengen en gaat men zonder meer in op de vragen en verwachtingen die er in de instellingen ten aanzien van de geestelijk verzorger leven” (Rebel, *De identiteit* 201v). Vgl. Van Beinum 298v.

In het bijbels-theologisch hoofdstuk onderscheidden we, vanuit de gedachte dat genezing geschonken wordt binnen de verbondsgemeenschap, de relatie van de zieke tot diens directe omgeving, tot het grotere verband van de (geloofs- of leef)gemeenschap en tot het collectief van volk en mensheid. We ontdekten voorts dat in de dienst der genezing gebruikte werkwijzen in het bijbelse spreken vaak een collectieve achtergrond hebben.

Maddocks sprak in het spoor van het Oude Testament over gezondheid als “corporate well-being”; innerlijke genezing betrok hij op onderlinge verwijdering binnen de sociale gemeenschap; schuldbelijdenis en de helende werking daarvan zag hij als een collectieve aangelegenheid. De relatie tot de geloofsgemeenschap werd benadrukt door Maddocks, Kraan en Parmentier, bij wie de (biddende en met gaven toegeruste) gemeenschap het geëigende kader vormde voor de genezing van het individu. Ook Burrswoods pastores spraken over de gemeente als helende gemeenschap. Te Burrswood kwamen we de op Kerin teruggaande ‘geestelijke werkgemeenschap’ tegen, die met de zieke zoekt naar diens genezing. Een collectagebed in Burrswoods meer traditionele orde voor de dienst van handoplegging en voorbede bevatte de woorden “that being healed of our infirmities, we may give thanks unto Thee in Thy holy Church”. De Linns gaven aandacht aan de genezing van zowel de familiekring als van de sociale en fysieke omgeving van de zieke. De relatie tot het grote verband van mensheid en wereld, tot uiting komend in de verantwoordelijkheid van de gemeente voor de heilheid van de maatschappij en gerechtigheid in de wereld, kwam naar voren bij Maddocks, Kraan en Parmentier. Ook in de voorbeden van Burrswoods alternatieve orde van dienst kwam de genezing van de wereld in zicht.

Met het oog op het pastoraat in zorginstellingen belichten we enkele aspecten.

De instituutspastor met aandacht voor de ‘hele mens’ zal bij het zoeken naar genezing de dimensie van de *omgeving* van de zieke, in engere of wijdere zin, in het oog houden.

In de dienst der genezing zullen in de eerste plaats ziekmakende factoren in de relatie van de zieke met zijn/haar directe omgeving (b.v. relatie, familie<sup>94</sup> of werkkring) moeten worden benoemd, in gebed gebracht en waar mogelijk aangepakt. Diegenen die door hun ziekte of handicap in een sociaal isolement of in maatschappelijke moeilijkheden zijn geraakt, dienen -in het spoor van Jezus’ aandacht voor de ‘outcasts’ (zie 5.5.2.2)- extra pastorale aandacht te ontvangen.

Omgekeerd is er ook een relatie tussen de genezing van de zieke en diens omgeving. Het kan van grote waarde zijn, als direct betrokkenen van de

---

<sup>94</sup> Hier kan de dienst der genezing aansluiting zoeken bij de inzichten van het contextueel pastoraat (zie 6.3.3.2) en vanuit eigen achtergrond daarop voortbouwen.

zieke aanwezig zijn bij de bediening tot genezing die hij/zij ontvangt. Hun persoonlijke voorbede kan aan het gebed om genezing een dieptedimensie van warme bewogenheid en liefde toevoegen (vgl. de Linns, 2.6.5). Het herstel van de zieke kan op zijn beurt een ingrijpende verandering in het (spirituele) leven van de (directe) omgeving betekenen (vgl. 5.3.7.3).

In 6.4.1 refereerden we aan het onverwachte, progressief verlopende herstel van een jonge vrouw uit onze eigen pastorale praktijk, wier ingezette genezing door de behandelend geneesheer slechts verklaard kon worden door een foutieve uitgangsdiagnose te veronderstellen. Haar voortschrijdende genezing betekende niet alleen een merkbare verdieping van geloofs- en kerkelijke betrokkenheid bij haar directe familie, maar gaf ook aan het leven van de gemeente, waartoe de jonge vrouw en haar familie behoorden, een duidelijke spirituele impuls.

De reïntegratie in het ruimere maatschappelijk leven, waartoe genezing uiteindelijk leiden kan, zal over het algemeen meer onderwerp van pastorale begeleiding zijn voor de parochiepriester of gemeentepredikant dan voor de instituutspastor.

De dienst der genezing hoort thuis in het midden van de *geloofsgemeenschap*. In par. 5.5.3, bij de behandeling van het communale aspect van werkwijzen ter genezing, schreven we reeds: “Evenals de toepassing van doop, avondmaal en schuldbelijdenis is de voorbede voor en het bedienen van handoplegging en zalving aan een zieke geen zaak van pastor (...) en zieke alleen, waarbij de bedienaar als privé-intermediair van Godswege naar de zieke toe handelt, maar een aangelegenheid van de gehele gemeente, die als geloofsgemeenschap om de zieke heenstaat, zich in het genezend handelen laat representeren en zich vervolgens door het werken van God aan de zieke laat gezeggen”. Idealiter vindt de bediening tot genezing ook in een instelling van gezondheidszorg plaats te midden van de vierende geloofsgemeenschap (vgl. ook 6.6.2.3). In een zorginstelling kunnen behalve patiënten/bewoners en hun naaste familieleden of kennissen ook personeelsleden tot deze geloofsgemeenschap behoren. Wanneer, zoals te Burrswood gebeurt, leden van andere zorgverlenende disciplines dan de pastorale dienst aan de voorbede, handoplegging en/of zalving meedoen, ontstaat een bijzondere vorm van ‘broederlijke/zusterlijke interdisciplinariteit’, die positief kan werken zowel voor de zieke als voor de bedienaar. We beseffen, dat de situatie te Burrswood, waar bijna alle personeelsleden overtuigd christen zijn, anders is dan die in vele andere (Britse en) Nederlandse zorginstellingen, maar sluiten niet uit dat ook in ons land andere leden van het zorgteam vanuit hun christelijke achtergrond zouden kunnen participeren in de uitoefening van de dienst der genezing.

In de diensten van de geloofsgemeenschap, waarin de bediening tot genezing plaatsvindt, zal voorts steeds moeten doorklinken dat de genezing van de enkeling niet losstaat van Gods genezende bedoelingen met zijn hele

schepping. Deze betrokkenheid op de wereld zal in de (algemene) voorbeden vorm kunnen krijgen.

Ook de relatie tussen *de pastor en de geloofsgemeenschap* verdient aandacht. Hoewel de Nederlandse instituutspastor in vrijwel alle gevallen een ambtelijke band heeft met een plaatselijke gemeente of classis dan wel met het dekenaat/bisdom, vindt zijn werk in de praktijk in een zekere geïsoleerdheid plaats. De instituutspastor is in de uitoefening van zijn werkzaamheden echter geen ‘kleine zelfstandige’. Ook zijn arbeid komt uit het midden van de gemeente voort. Om dit gegeven praktisch vorm te geven is in de kerkdienst in de zorginstelling idealiter steeds een (kleine) afvaardiging van de plaatselijke of naburige gemeente/parochie aanwezig. De protestantse gewoonte van de handdruk van de ouderling van dienst aan de voorganger, die bij het begin en na afloop van de kerkdienst de formele verantwoordelijkheid van de plaatselijke kerkenraad voor de dienst zichtbaar maakt, krijgt vanuit deze achtergrond een meerwaarde in het instituut. Om de betrokkenheid van de gemeente/parochie bij de dienst der genezing verder vorm te geven, kan de pastor zich waar mogelijk laten omringen door een gebeds- en ondersteuningsgroep (vgl. Maddocks, 2.4.14.4) van gemeenteleden/parochianen (bij voorkeur aangevuld met geëngageerde personeelsleden en patiënten<sup>95</sup> of bewoners), die met regelmaat bijeenkomt om te bidden voor het genezend werk van de in het instituut werkzame disciplines en in het bijzonder voor de dienst der genezing. Daartoe bekwame leden van een dergelijke groep kunnen onder supervisie van de pastor worden ingezet bij het uitoefenen van de dienst der genezing (met voorbede, handoplegging en/of zalving) tijdens een kerkdienst in het instituut. Ook valt te overwegen de predikant of priester van de plaatselijke of naburige gemeente/parochie, indien de man of vrouw in kwestie zich verwant voelt met de dienst der genezing, te verzoeken nu en dan een rol te vervullen in de uitoefening daarvan binnen de zorginstelling.

### 6.6.3 Werkwijzen

Tal van methoden passeerden in de vorige hoofdstukken de revue. Die werkwijzen, die o.i. van wezenlijk belang zijn bij de toepassing van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg, als aanvulling op in het instituutspastoraat dikwijls gebruikte werkwijzen als het therapeutisch luisteren en het helend gesprek, geven we hieronder weer.

---

<sup>95</sup> In een ziekenhuis, waar de ‘doorstroming’ van patiënten hoog is, zullen patiënten minder vaak van een dergelijke groep deel kunnen uitmaken dan in zorginstellingen waar de gemiddelde verblijfsduur langer is.



### 6.6.3.1 Omgang met God: leiding en gebed

Bij de persoonlijke omgang van de pastor met God of Christus denken we in de eerste plaats aan *openheid voor de leiding van de Heilige Geest* en aan in deze houding van openheid geschonken *charismata of Geestesgaven* als de gave van genezing(en) en het woord van kennis. Openheid voor de leiding en de gaven van de Geest ontmoetten we m.n. bij Bennett, bij MacNutt, bij de Linns, bij Kerin en bij de pastores van Burrswood. Zowel Bennett als Kerin benadrukten de gehoorzaamheid aan gegeven leiding. MacNutt wees bovendien op het belang van de gave van de onderscheiding bij de uitoefening van de dienst der bevrijding. In het vorige hoofdstuk kwamen we bij de reflectie op het bijbelse materiaal naast gaven van genezingen het charisma van het woord van kennis tegen; ook werden we bepaald bij de leiding die Jezus zocht bij het verrichten van genezingen.

Deze wijze van pneumatische leiding en toerusting speelt in de (institutionele) pastorale professie, voor zover we dat kunnen waarnemen, een geringe rol. Ontwikkelde gespreks- of therapeutische vaardigheden worden o.i. verrijkt, wanneer de pastor in zijn persoonlijke omgang met God gevoeligheid voor gegeven leiding en ontvankelijkheid voor charismata leert ontwikkelen. In het instituutspastoraat, waar patiënten soms moeilijk of niet in staat zijn zelfstandig aan te geven waar hun noden liggen, kan aansturing ‘van Boven’ van nut blijken te zijn. In de dienst der genezing kunnen gaven als het woord van kennis (dat inzicht geeft in de ziektesituatie en/of de te verwachten genezing), de gave der genezing(en) en de gave van het (zachtjes) bidden in tongen (in situaties waarin verstaanbare gebedswoorden tekort schieten) een belangrijke ondersteuning zijn voor het pastoraal functioneren. Overigens deelt de Geest zijn gaven uit “gelijk Hij wil” (1 Kor.12:11) en hoeft de pastor zichzelf niet bewust te zijn van specifieke, hem geschonken charismata om toch gebruikt te worden in de dienst der genezing, zoals een van Burrswoods pastores aangaf.

De omgang met God impliceert het *gebed*. Om het belang van het bidden voor de dienst der genezing aan te geven noemde Bennett het gebed “the heart of healing” en sprak Kerin over het gebed als “essential to healing as oil is to machinery”. Maddocks benadrukte dat we zonder diep en volhardend gebed grenzen stellen aan onze bruikbaarheid in de dienst der genezing.

Bennett en Kerin beoefenden een vorm van voorbede, die -als aanvulling op andere wijzen van bidden- juist in situaties van moeilijk onder woorden te brengen leed van waarde kan blijken te zijn: personen of situaties worden in verbeelding opgeheven tot God of geplaatst in het licht van Christus, terwijl de bidder zich Christus’ helende aanraking voorstelt (Bennett) dan wel geconcentreerd verlangt dat God in allen/alles verheerlijkt wordt (Kerin).

Vooraf de laatste mogelijkheid, waarbij de wijze van verhooring geheel in de hand van God wordt gelegd, geeft o.i. aan de voorbede een ontspannen rust. Bennett en Kerin benadrukken (met de Linns en Tuckwell en Flagg) het belang van het 'loslaten' van de persoon of situatie die aldus bij God is aanbevolen.

Naast het *gebed om lichamelijke genezing* ontmoetten we bij allerlei auteurs (m.n. de Linns) het *gebed om innerlijke genezing*, dat zoekt naar genezing van pijnlijke herinneringen in de weg van de vergeving en van de herbeleefde aanwezigheid van Christus in de eens verwondende situatie. Tuckwell en Flagg gaven aan deze 'klassieke' interpretatie van het gebed om innerlijke genezing een verbreding door het toe te passen als middel om de genade te vinden in het heden met een (blijvend) pijnlijk verleden te leren leven. Deze "interessante eigen weg", zoals we hun toepassing eerder noemden, verdient tegen de achtergrond van het bijeenhouden van de beide polen van triomf en lijden in de praktijk van de dienst der genezing alle aandacht. In het spoor van Burrows pastores, die met eigen gedachten God niet voor de voeten willen lopen, lijkt voorts een verantwoord gebruik van het visualiseren, waarmee het gebed om innerlijke genezing dikwijls gepaard gaat, ons op zijn plaats.

Het *doordrenkend gebed*, waarbij herhaald en gedurende langere tijd voor een zieke gebeden wordt (zie MacNutt, De Linns, Tuckwell en Flagg, Parmentier), kwamen we, lang voordat MacNutt de term introduceerde, tegen in de gebedspraktijk van Dorothy Kerin. In par. 5.5.4 brachten we deze vorm van gebed in verband met onze menselijke beperktheid: omdat onze dienst der genezing geen simplistische kopie is van de genezingsbediening van Jezus en zijn apostelen, kan in het heden herhaald gebed nodig zijn. Met name bij het bidden om lichamelijke genezing beschouwen we het doordrenkend gebed zowel voor het pastoraat in het algemeen als het instituutspastoraat in het bijzonder als een welkome aanvulling op bestaande vormen van gebed.

#### 6.6.3.2 Handoplegging: verwijzing naar het nieuwe verbond

Bennett duidde de handoplegging als een identificatie met de mens in zijn lijden en noemde Jezus' handoplegging een handeling van verzoening die de heilige God en de zondige mens bijeenbracht; MacNutt zag de handoplegging als een overdracht van bewogenheid en kracht; Kraan noemde haar een "sacramenteel gebaar", dat het gesproken zegenwoord in Gods naam bekrachtigt. Min of meer in de lijn van deze auteurs ligt de positie die wij innamen bij onze reflectie op de bijbels-theologische gegevens, waar we de (bijbels gezien zeer belangrijke) werkwijze van de aanraking/handoplegging verbonden met het voor de dienst der genezing o.i. uiterst relevante concept van het *nieuwe verbond*: de aanraking/hand-

oplegging brengt tastbaar tot uitdrukking, hoe God in zijn genadige bewogenheid het onreine en verstotene opzoekt en in Christus zich op nieuwe en heilzame wijze aan zijn volk verbindt; bovendien maakt zij de overdracht van de kracht van de Heilige Geest als heilsgave van het nieuwe verbond zichtbaar. De handoplegging (als bijzondere vorm van aanraking) omschreven we meer specifiek als een concretisering van de messiaanse gemeenschap met Jezus, waardoor de zegen van de aangebroken heilstijd wordt overgedragen.

Het communale aspect van de handoplegging, dat we eveneens in hoofdstuk 5 beschreven, troffen we eerder aan bij Maddocks, die de handoplegging beschouwde als een verbinding met het genezende leven van de gemeente als het lichaam van Christus. Tuckwell en Flagg benadrukten het formele karakter van de handoplegging en zagen haar, met dezelfde gereserveerdheid die Kerin in dezen vertoonde, als een handeling waarvoor kerkelijke machtiging nodig is. Voor Parmentier was de handoplegging een middel om genezende krachten in Gods schepping te activeren.

De handoplegging draagt o.i. een meer officieel karakter dan de aanraking. We zouden haar niet willen voorbehouden aan kerkelijk gevolmachtigden alleen (vgl. Mk.16:17v), maar wel een zekere terughoudendheid in acht willen nemen bij de toepassing ervan: zij kan in de zorginstelling worden uitgeoefend door diegenen, die hetzij door hun ambt hetzij door hun (professionele en/of innerlijke) betrokkenheid zich geroepen weten voor de zieken te bidden. Handoplegging kan daar worden toegepast, waar een zeer duidelijke behoefte is aan zegen van Godswege voor lichaam, psyche of geest. De handoplegging spreekt een eigen taal en zal mede daarom ook in de huidige dienst der genezing met vrucht gebruikt kunnen blijven worden. Deze taal van de 'heilzame aanraking van Godswege' krijgt in een instituut van gezondheidszorg een bijzondere diepgang, wanneer door lichamelijk disfunctioneren van de zieke de verbale communicatie gestremd is geraakt. Te Burrswood bleek de handoplegging (evenals de zalving) in de beleving van de patiënten een positief effect te hebben.

De pastorale verbondenheid door aanraking of door handoplegging zal nabijheid en solidariteit tot uitdrukking brengen, maar -zeker in een zorginstelling, waar de patiënt meer dan thuis het risico loopt dat zijn privégrenzen worden overschreden- tegelijk ruimte laten voor een respectvolle distantie (vgl. Headley 19). Bovendien zal zij verschoond moeten blijven van erotiserende componenten<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Vgl. de Beroepscode van de geestelijk verzorger in zorginstellingen van de VGVZ, waarin slechts ruimte wordt gelaten voor een functionele relatie tussen geestelijk verzorger en patiënt. Deze beperking betekent "een verbod om de patiënt op een zodanige manier aan te raken dat, naar redelijke verwachting, de patiënt en/of

Naast de handoplegging bleek in hoofdstuk 5 het gesproken *woord*, dat - geladen met *macht*- genezing bewerkt, bevrijding bewerkstelligt of doet opstaan uit de dood, in het Nieuwe Testament een zeer belangrijke werkwijze te zijn. We duiden het als een expressie van Gods herscheppende bedoelingen en verbonden het met het tweede bijbels-theologische hoofdconcept, nl. *de komst van het Koninkrijk*: het machtswoord roept (zij het nog in alle voorlopigheid) het leven van Gods toekomst te voorschijn.

Dat bij de in deze studie besproken auteurs het machtswoord vrijwel geen aandacht ontvangt (behalve impliciet in de context van exorcisme) duidt erop, dat het machtswoord in de huidige dienst der genezing een veel minder belangrijke plaats inneemt dan in de bediening van Jezus en zijn apostelen. We leggen een relatie tussen deze betrekkelijke afwezigheid en het huidige gebruik van het doordrenkend gebed. Gods herscheppend handelen lijkt in de contemporaine dienst der genezing meer plaats te vinden in de weg van de geleidelijkheid dan in de weg van het ‘direct te voorschijn geroepen heil’. We brengen deze voorzichtige conclusie in verband met het gegeven dat onze huidige bediening geen kopie is van die van Jezus en zijn apostelen (vgl. 5.5.4).

Het machtswoord, gesproken in de context van genezing (“wees genezen van uw kwaal”) zal -in zijn algemeenheid, maar zeker in instellingen van gezondheidszorg waar de gezondheidssituatie van mensen extra kwetsbaar kan zijn- alleen dan kunnen klinken, wanneer de bedienaar zich van binnen uit geleid weet een dergelijk woord te spreken. Bij twijfel dient een dergelijk woord achterwege te blijven om pastorale schade te voorkomen.

#### *6.6.3.3 Sacramenteel handelen: bezegeling van het heil*

Sommige van de in de vorige hoofdstukken besproken personen (Bennett, Maddocks, MacNutt, Kerin en een van Burrows pastores) beschouwden de dienst der genezing als een sacramenteel gebeuren. Maddocks behandelde i.v.m. genezing de sacramenten van zalving, eucharistie, biecht en doop. Ook MacNutt noemde ziekenzalving, biecht, eucharistie en doop als genezende sacramenten. Kraan sprak over sacramenteel handelen i.v.m. handoplegging en zalving.

We geven hier onder het kopje ‘sacramenteel handelen’ alleen aandacht aan de zalving met olie en aan de dienst der genezing binnen het kader van de maaltijd van de Heer.

---

de geestelijk verzorger deze als seksueel of erotisch van aard zal ervaren” (*Beroepsstandaard* 24).

De *handoplegging* wordt ook door de vertegenwoordigers van de ‘sacramentele richting’ niet altijd als sacrament geduid; we hebben haar mede om die reden hierboven reeds apart besproken. Ofschoon het sacrament van de *doop* door sommige auteurs met genezing in verband wordt gebracht, laten we het buiten beschouwing, aangezien de relatie tot genezing o.i. hier minder expliciet is dan bij de zalving en de maaltijd van de Heer. Hoewel we beseffen dat het schenken en ontvangen van vergeving helend kan werken, laten we ook de *biecht* hier onbesproken, daar het ontvangen van vergeving van Godswege o.i. niet aan sacramenteel, priesterlijk handelen gebonden hoeft te zijn.

#### *a. Zalving*

Volgens Bennett deelt bij de zalving de gewijde olie de bovennatuurlijke genezingskracht van God mee en wijdt en heiligt zij de mens in dienst van God. Maddocks zag de zalving als een sacrament waarin Christus de zieke tegemoet komt in de specifieke nood van zijn ziek-zijn en sprak over de wijding van de gezalfde voor de genezing van lichaam en ziel.

De zalving met olie hebben we in het bijbels-theologisch hoofdstuk beschreven als teken van de eschatologische, helende doorwerking van de Geest in de zieke mens met het oog op diens (hernieuwde) toewijding aan God. Hoewel de zalving van zieken in de protestantse traditie niet geldt als sacrament (ze is niet expliciet door Jezus ingesteld, maar vergelijk Mk.6:7,13), beschouwen we haar met de katholieke traditie als sacramenteel, daar zij o.i. in Jac.5 niet slechts functioneert als begeleidend teken bij het gebed, maar tevens als middel waardoor God zijn Geest overdraagt (zie 5.6.2.5): het (sacramentele) teken is in dit geval de olie, de betekende zaak de Geest die vernieuwt en geneest. Onze sacramentele visie op de zalving betekent ook dat we hechten aan het belang van een goede voorbereiding in een voorafgaand gesprek met de zieke en -indien mogelijk- aan toepassing van de zalving in een (kleine) kring van ambtelijke vertegenwoordigers (vgl. de “oudsten” van Jac.5) door een instituutspastor, die als priester of predikant gerechtigd is de sacramenten te bedienen<sup>97</sup>.

Van de zalving kan een bijzondere werking uitgaan (zie Maddocks en de patiëntenervaringen te Burrswood). Met Bennett beschouwen we de ziekenzalving als de geëigende handeling voor ernstiger gevallen. We achten

---

<sup>97</sup> Vgl. Headley 24. Het terrein winnende inzicht dat de ziekenzalving niet alleen een rooms-katholieke ritus is, maar een op de Schrift gefundeerde handeling, die in de breedte van de kerk kan worden gepraktiseerd, vraagt om wederzijdse erkenning van de toepassing van de ziekenzalving zowel door rooms-katholieke als door protestantse geestelijken. Dat een rooms-katholieke priester een predikante uit het Nijmeegse Radboudziekenhuis voor de rechter daagt vanwege het toedienen van een ziekenzalving, zoals in 2000 gebeurde, getuigt meer van kerkisme dan van evangelische zorg voor de zieken.

haar, juist omdat zij als sacramenteel middel van Godswege de heilzame doorwerking van zijn Geest in en aan de zieke bezegelt, een belangrijke helende en vertroostende handeling in de huidige dienst der genezing, zowel buiten als binnen de zorginstelling. Enerzijds spreekt de zalving door haar directe ‘lichamelijkheid’ een eigen taal en kan zij een sprekend teken zijn, wanneer de communicatie met de zieke nog maar moeizaam plaatsvindt. Anderzijds zal de ‘taal van de olie’ voor de (post)moderne mens dikwijls een verduidelijkende uitleg nodig hebben. De te zalven zieke dient -waar mogelijk- bovendien van te voren te worden geïnstrueerd over de (bijbelse) bedoeling van de zalving, daar zij in de rooms-katholieke traditie eeuwenlang als ‘laatste oliesel’ is toegepast en door velen nog steeds met een naderend sterven in verband wordt gebracht. Om een sprekend teken te kunnen zijn, dient de (meestal op hoofd en handen) aangebrachte olie niet vóór het einde van de zalvingsplechtigheid te worden verwijderd<sup>98</sup>.

#### *b. Binnen het kader van de maaltijd van de Heer*

Maddocks beschouwde de eucharistie als de ideale context voor het doen plaatsvinden van de dienst der genezing, daar in de maaltijd de opgestane Heer aanwezig is en Christus’ goddelijk leven in de gedaante van brood en wijn lichaam en ziel bewaart “ten eeuwigen leven”. Ook MacNutt prefereerde bij het bidden om genezing het kader van de eucharistie. De Linns noemden de eucharistie als het kader voor het uitdrijvingsgebed dan wel het gebed om bevrijding. Te Burrswood werden vanuit de grondgedachte van Christus’ helende aanwezigheid in het sacrament eenmaal per week genezingsdiensten gehouden, geïntegreerd binnen de viering van de eucharistie.

Parmentier noemde naast avondmaal/eucharistie ook het moment na de voorbeden in een Woorddienst als mogelijke plek voor specifieke voorbede om genezing en voor ziekenzalving.

We achten de reguliere eredienst (en niet de aparte genezingsdienst) de meest geëigende plaats voor het situeren van de dienst der genezing. Zo wordt zichtbaar, dat de dienst der genezing geen buitengewone of optionele activiteit is van enkele geïnteresseerde gelovigen, maar, evenals de dienst van het Woord, de dienst van de gebeden en de dienst van de tafel, behoort tot het normale leven van de kerkelijke gemeenschap<sup>99</sup>, daar alle vier

---

<sup>98</sup> Vgl. Richards, *But Deliver Us* 17: “I remain convinced that to remove it cuts right across any intelligent use of symbolism.”

<sup>99</sup> Vgl. Van Leeuwen 8. Vgl. ook *De kerk als helende gemeenschap* 7: “Wij mogen ons de vraag stellen waarom de meeste kerken in hun tradities wel de voorbede, het diakonaat en het avondmaal een plaats hebben gegeven en niet de dienst der genezing.”

bedieningen teruggaan op een opdracht van de Heer aan zijn leerlingen. Wat Carolyn Headley schrijft over de locale parochie, geldt ook voor de geloofsgemeenschap binnen de zorginstelling: “De dienst der genezing behoort onderdeel te zijn van het totale leven van de plaatselijke gemeente, waar het hele lichaam van Christus in meeleeft en bij betrokken is. Dankzij het gebed kan iedereen betrokken worden bij de helende opdracht van heel de kerk” (24).

Binnen de eredienst verbinden we de dienst der genezing liever aan de dienst van de tafel dan aan de dienst der gebeden, daar in de dienst der genezing niet alleen in een beweging ‘van beneden naar Boven’ gebeden wordt om heil naar lichaam, psyche of geest, maar -evenals bij de maaltijd- ook expliciet de beweging ‘van Boven naar beneden’ wordt gemaakt en het heil in handelingen van handoplegging en/of zalving van Godswege wordt overgedragen en/of bezegeld. Idealiter gaat naar onze mening de viering van de maaltijd direct na de communie over in de dienst der genezing. Wanneer mensen voldoende mobiel zijn, werkt het organisatorisch in de Nederlandse situatie o.i. het beste, wanneer brood en wijn lopend worden ontvangen en aansluitend, voor wie dat wil, ter zijde van degenen die brood en wijn uitreiken enkele bedienaars beschikbaar zijn voor een zeer summier gesprek, gebed en handoplegging en/of zalving. Voor intensievere gesprekken en langduriger voorbede kunnen pastoraalteams dan verwezen worden naar teams op een rustige plek elders in de kapel/kerkzaal (of aanpalende ruimte) of naar de mogelijkheid tot het ontvangen van uitgebreider pastoraat na afsluiting van de dienst. Het dankgebed na afloop van de viering van de maaltijd valt bij deze geïntegreerde wijze van vieren samen met het dankgebed voor de in de dienst der genezing ontvangen zegeningen. In de praktijk van de meeste instellingen van gezondheidszorg zal vanwege fysiek of psychisch disfunctioneren het lopend ontvangen van brood en wijn echter dikwijls niet mogelijk zijn. In dat geval komt (komen) de uitdeler(s) naar de patiënt/bewoner toe en reikt (reiken) hem het sacrament aan in diens stoel, rolstoel of bed. Is de zieke niet in staat tot het ontvangen van brood en wijn, dan kan in plaats daarvan een algemene handoplegging gegeven worden. Vervolgens wordt, eventueel volgend op een zeer summier gesprek, over de zieken die dat wensen een gebed uitgesproken met handoplegging en/of zalving. Afhankelijk van het aantal kerkgangers kan dit gebeuren óf na afloop van de uitreiking door degene(n) die brood en wijn heeft (hebben) uitgereikt óf direct aansluitend aan de uitreiking door enkele andere bedienaars. Gesprek en/of gebed dat meer tijd vergt of meer privacy, kan direct na de dienst plaatsvinden of, bij optredende vermoeidheid van de zieke, als uitvloeisel van de dienst op een later tijdstip. De communie met eventueel aansluitend voorbede, handoplegging en/of zalving kan na de dienst worden ontvangen op de kamers van diegenen uit de zorginstelling die

niet naar de kerkdienst konden komen, maar zich bij de geloofsgemeenschap betrokken weten.

Theologisch gezien mag de context van de viering van de maaltijd van de Heer het meest ideaal lijken voor het situeren van de dienst der genezing, in de praktijk moet ook worden overwogen of deze specifieke context soms niet te hoogdrempelig is. Terecht wijst Headley erop, dat diensten zonder viering van eucharistie of avondmaal meer toegankelijk zijn voor diegenen die niet regelmatig naar de kerk gaan en dat het situeren van de dienst der genezing in een dienst van Woord en gebed juist aan deze mensen de mogelijkheid biedt Christus en zijn heil te leren kennen (28). In een dienst zonder viering van de Maaltijd kan de voorbede om genezing en de toepassing van handoplegging en/of zalving haar plaats krijgen aan het begin of einde van de dienst der gebeden.

Binnen het kader van de maaltijd van de Heer kan ook worden gebeden voor de genezing van negatieve en het welzijn verstorende invloeden, die hun wortels lijken te hebben in het voorgeslacht van de zieke. Dit gebed om *'genezing van de stamboom'* kwamen we tegen bij de Linns en bij de pastores van Burrswood. Het gebed voor het specifieke herstel van geschonden relaties tussen levenden en geliefde doden (*'requiem healing'*) kwamen we binnen de context van de maaltijd (*'eucharist of the resurrection'*) tegen bij Maddocks, de Linns en de pastores van Burrswood. Beide vormen van genezend gebed zijn voor zover we weten in de Nederlandse situatie weinig beproefd en beschreven<sup>100</sup>. Daar elk mens in zijn potenties en beperkingen mede bepaald wordt door wat hem vanuit het voorgeslacht is aangereikt, en in zijn gezondheid mede afhankelijk is van de relaties met zijn omgeving en de verwerking van zijn verleden, lijkt het ons zinvol voor de invloeden vanuit en de relaties tot het voorgeslacht in de dienst der genezing oog te houden. Wel willen we opmerken, dat in zorginstellingen lang niet elke patiënt of bewoner in staat zal zijn met de genoemde materie op een weloverwogen wijze om te gaan (we noemen b.v. dementerende bejaarden en psychisch kwetsbare patiënten), zodat de genoemde wijzen van bidden lang niet altijd toepasbaar zullen blijken te zijn. Als alternatief voor de *'eucharist of the resurrection'* wijzen we met een van Burrswoods pastores op een (eenvoudige) dankdienst, waarin een nog niet tot stand gekomen afscheid van een geliefde overledene alsnog zijn beslag kan krijgen (vgl. Wilcock 64).

---

<sup>100</sup> Kraan sprak summier over bevrijding van "occulte bindingen aan het voorgeslacht" en noemde de viering van het avondmaal als mogelijkheid om de invloed van collectieve negatieve familiale machten te breken (zie 2.7.13).



#### 6.6.3.4 Creatieve werkwijzen: op de adem van de Geest

N.a.v. de boeken van de Linns spraken we over het (functioneel en dienstbaar) gebruik van de geloofsverbeelding bij het gebed om innerlijke genezing (2.6.15); elders noemden we geloofsverbeelding een werk van de Geest die nieuwe 'wegen in de tijd' schrijft, passend bij onze huidige kennis van de psychologie. Te Burrswoud ontmoetten we enkele niet-traditionele methoden, zoals het plaatsen van een betraand zakdoekje voor een doornenkroon. Ook het daar beoefende gebed om genezing van de stamboom (zie 6.6.3.3) kan als een vernieuwende werkwijze beschouwd worden. In hoofdstuk 5 kwamen we in het bijbelse materiaal een brede variatie in toegepaste methodes op het spoor, dikwijls toegesneden op de specifieke situatie van de zieke. We zien een verband tussen een creatief gebruik van werkwijzen en openheid voor het scheppend werken van de Geest (vgl. 4.8,3).

Suurmond spreekt in navolging van P.W. Pruyser van de overgangssfeer ('transitional sphere') van religie, intuïtie, dromen en spel. Deze overgangssfeer is de innerlijke, creatieve ruimte tussen de 'binnenwereld' van de mens en zijn 'buitenwereld.' In de visie van Suurmond is deze sfeer tegelijk de werkingsruimte van de Geest. Wordt in de pastorale ontmoeting de overgangssfeer geactiveerd, dan komt de verstarde, op zelfbehoud gerichte mens tot een speelse integratie tussen zijn binnen- en buitenwereld en wordt hij in staat gesteld op creatieve wijze met de gebrokenheid van zijn bestaan om te gaan (*Spel van Woord en Geest* 223; *Charismatisch pastoraat* 4, 7v).

Binnen de dienst der genezing is naast de traditionele basiswerkwijzen van gebed, handoplegging en zalving (al dan niet in eucharistische context) en naast vernieuwende aspecten als het (verantwoord) gebruik van geloofsverbeelding bij het gebed om innerlijke genezing en het gebed om genezing van de stamboom een rijke schakering aan creatieve methoden denkbaar om mensen in het heden aan te spreken en genezing te bemiddelen. Het zal er daarbij steeds om gaan het evenwicht te vinden tussen orde en respect voor de traditie enerzijds en vrijheid en flexibiliteit anderzijds, waardoor een hernieuwd besef van het werk van Gods Geest mogelijk wordt (Headley 18). Bij flexibiliteit in werkwijzen valt te denken aan het gebruik van (reinigend) water, van bloemen, iconen, kaarsen, kleuren, geuren en muziek; aan het zelf schrijven of dichten van teksten, tekenen of schilderen van beelden en componeren van muzikale creaties. Eerder noemden we ook het demonstratief achter zich laten van een voorwerp dat voor de pastorant geladen is met emoties en waarvan men voor Gods aangezicht afscheid wenst te nemen.

In de bijzondere context van een instelling van gezondheidszorg kunnen creatieve en symbolische werkwijzen een extra dimensie aan de pastorale omgang verlenen, wanneer de verbale communicatie of het denkvermogen

van de zieke gestoord is geraakt. De keuze van de werkwijze zal steeds moeten passen bij de toestand van de zieke en toegesneden moeten zijn op diens bijzondere omstandigheden.

#### *6.6.3.5 Diensten van voorbede en handoplegging*

Eerder in dit hoofdstuk gaven we aan de reguliere eredienst en niet de aparte genezingsdienst te beschouwen als de meest geëigende plaats voor het situeren van de dienst der genezing. Soms kan het echter nodig zijn aparte diensten te beleggen, waarin het gebed voor en het handelen aan de zieke centraal staan, bijvoorbeeld wanneer de zieke uitdrukkelijk niet in de grote kring van de (instituten)gemeenschap maar in de kleine kring van enkele geliefden voor zich wil laten bidden, of wanneer de (instituten)gemeenschap de dienst der genezing nog geen vanzelfsprekende plaats kan geven in haar midden. Het beleggen van aparte diensten (in kleiner of groter verband) zien we als een tijdelijke noodmaatregel, die opgeheven dient te worden zodra de dienst der genezing kan worden ingebed in het pastoraal-liturgisch leven van de kerkelijke (instituten)gemeenschap. Met Parmentier spreken we liever niet van ‘genezingsdiensten’, maar van ‘diensten van voorbede en handoplegging’, daar de eerste aanduiding een eenzijdige gerichtheid op genezing doet veronderstellen en bovendien gemakkelijker geassocieerd kan worden met sektarische dan met kerkelijke praktijken.

Te Burrswood troffen we diensten van voorbede en handoplegging aan zowel met een traditioneel-liturgische als met een minder formele vormgeving (met evangelische en charismatische accenten). Met betrekking tot de vormgeving van de dienst der genezing in instellingen van gezondheidszorg pleiten we met Tuckwell en Flagg voor een rustig en voorspelbaar liturgisch en sacramenteel kader, juist met het oog op hen die ernstig ziek zijn. Dit kader lijkt ons heilzaam zowel bij integratie van de dienst der genezing in de reguliere eredienst van het instituut als bij het eventueel beleggen van aparte diensten van voorbede en handoplegging.

#### *6.6.3.6 Bevrijding van kwade bindingen*

Expliciete aandacht voor bevrijding van het demonische kwamen we in hoofdstuk 2 tegen bij Bennett, Maddocks, MacNutt en de Linns, die boze machten interpreteerden als ‘persoonlijke’ entiteiten en bij Parmentier, die de machten van het kwaad duidde als onpersoonlijke, vernietigende geestelijke virussen. MacNutt's onderscheid tussen geesten van trauma, van zonde en van het occulte noemden we zinnig voor de pastorale diagnostiek en behandeling. In onze evaluatie van de realiteit van het demonische in hetzelfde hoofdstuk wezen we o.a. op de opvatting van Wright, die aandacht vroeg voor de complexiteit van ons mens-zijn en aandrang op onderscheid

tussen het demonische en het (para)psychologische, en op de mening van zowel Wright als John, die geïnstitutionaliseerde vormen van kwaad stelden naast persoonlijk kwaad. Bij Dorothy Kerin ontdekten we, hoe zij zeer incidenteel demonisch ogende invloeden verbrak. Over Burrswood schreven we dat incidenteel tot exorcisme wordt overgegaan, maar alleen na uitvoerig interdisciplinair overleg en gebonden aan de daarvoor geldende bisschoppelijke voorschriften. Tuckwell en Flagg noemden doop en confirmatie als geëigende momenten om met kwade invloeden te breken en spraken hun voorkeur uit voor een rustig, gezaghebbend gebed om bevrijding boven wat zij noemden “power approaches”. In onze bijbels-theologische reflectie schreven we dat de doorbraak van Gods Koninkrijk in het Nieuwe Testament o.a. zichtbaar wordt in daden van bevrijding uit de macht van het kwaad. Tegelijk noemden we de omverwerping van het koninkrijk van Satan bijbels gezien een voorwaarde tot de komst van Gods Koninkrijk in Jezus’ genezend optreden.

Hoewel wars van fundamentalistische ‘over-demonisering’ gaven we al eerder aan geen doorslaggevende theologische bezwaren te zien tegen het aanvaarden van het bestaan en de invloed van persoon-achtige kwade machten en onderschreven we in essentie MacNutts bevinding, dat het werken in de dienst der bevrijding het nieuwtestamentische beeld van de realiteit van en de overwinning op het demonische bevestigt. Juist omdat we ons extra bewust zijn van de gevaren van een eenzijdige demonische diagnostiek en van een onzorgvuldige bevrijdingspraktijk in de specifieke context van zorginstellingen, waar immers mensen met een kwetsbare gezondheid verkeren, benadrukken we voor de uitoefening van de dienst der bevrijding met Tuckwell en Flagg het belang van een rustige en nuchtere benadering, met MacNutt van een grondhouding van liefde voor de confident, met Wright van het onderscheiden tussen het (para-)psychologische en het demonische, met Parmentier van het onderscheid tussen behoefte aan innerlijke genezing en uitwendige bevrijding, met Wright en John van aandacht óók voor de structurele achtergronden van het kwaad en met Maddocks en de Linns van een adequate geestelijke nazorg. Idealiter vindt de uitoefening van de dienst der bevrijding evenals de dienst der genezing plaats in het midden van de biddende geloofsgemeenschap (vgl. Richards, *But Deliver Us* 123). In zorginstellingen echter zal omwille van de kwetsbaarheid van de aanwezigen daarvan veelal moeten worden afgezien. Zeker in gevallen van een ernstiger ogende aantasting van de vrijheid van de persoon in kwestie achten we samenwerking in een team van meerdere personen van groot belang (met bij voorkeur zo mogelijk een teamlid dat de gave van de onderscheiding bezit en een lid met een medische en/of psychotherapeutische achtergrond). In ieder geval zal het er nooit om gaan “met behulp van agressieve exorcistische praktijken mensen te bevrijden” (Nauer, *Christelijke zielzorg* 23). Het is voldoende in de naam

van Jezus de kwade macht te bevelen niemand schade toe te brengen, rustig uit te gaan en te vertrekken naar de plek die de Heer voor hem bestemd heeft (vgl. Richards, *But Deliver Us* 165vv).

Achten we in een zorginstelling in het algemeen interdisciplinaire samenwerking in de dienst der bevrijding zeker bij een ernstiger ogende ‘binding’ zeer wenselijk, in de psychiatrie achten we deze te allen tijde onontbeerlijk vanwege het soms precaire onderscheid tussen psychische ziekte en demonische achtergrond<sup>101</sup>. Het model dat Burrowswood in dezen aanbiedt (met intensieve samenwerking van o.a. pastor, arts en psychotherapeut vanuit een christelijke achtergrond) lijkt ons ideaal, hoewel we beseffen dat in de Nederlandse situatie de samenstelling van een dergelijk team (met bewust christelijke achtergrond en openheid voor de dienst der bevrijding) dikwijls moeilijk te realiseren zal zijn, zodat de pastor naar bevind van zaken zal moeten handelen in een dikwijls kleiner verband. Bennetts adagium m.b.t. de dienst der bevrijding: “If there is any doubt at all, don’t use it”, lijkt ons zeker in die situatie wijs.

## **6.7 Implementatie in de praktijk van het instituutspastoraat**

In hoofdstuk 1 gaven we aan, dat in de geseculariseerde Nederlandse samenleving de algemene openheid voor de wereld van het geestelijke mogelijk geringer is dan in de Britse maatschappij, zij het dat ook bij ons aandacht voor (alternatieve) spiritualiteit valt te bespeuren. Bovendien vermeldde we, dat de dienst der genezing in de Nederlandse kerken in tegenstelling tot Groot-Brittannië een nog vrij onbekend fenomeen is en dat waar deze dienst bij ons ter sprake komt, hij -mede door de combinatie van een calvinistisch verleden en een door de Verlichting gevoede rationele inslag- een nog weinig positieve weerklank vindt (hoewel in kerkelijk Nederland een voorzichtige kentering merkbaar begint te worden). Elders noemden we de pastorale blunders, die in ons land gemaakt zijn tijdens de campagnes van Zaiss en Osborn in de jaren vijftig van de vorige eeuw, en wezen we op pastoraal gezien niet ongevaarlijke eenzijdigheden in de visies

---

<sup>101</sup> Vgl. psychiater Berend de Vries, die m.b.t. dissociatieve identiteitsstoornis (vroeger: meervoudige persoonlijkheidsstoornis) schrijft: “Het gevaar is groot dat de alters [afgesplitste persoonlijkheden] als demonen worden gezien, met alle gevolgen van dien als wordt getracht ze uit te drijven” (11). Reeds MacNutt duidde -in een specifieke context- de verschillende persoonlijkheden bij een meervoudig persoonlijkheidssyndroom niet als demonisch, maar als onderdeel van een psychische overlevingsstrategie (zie 2.5.12). Vgl. ook Parmentier, die in navolging van Walter Wink sprak van de “omhelzing” i.p.v. uitdrijving van ongeïntegreerde aspecten van het zelf (2.8.9).

van auteurs als Willem Ouweneel en Jan Zijlstra, zaken die de reserve t.o.v. de dienst der genezing bij sommigen hebben versterkt of kunnen versterken. Integratie van de dienst der genezing in de Nederlandse zorginstelling in het algemeen en in het instituutspastoraat in het bijzonder zal vanwege de relatief geringe openheid, de nog betrekkelijke onbekendheid en de bestaande reserves met beleid moeten plaatsvinden. In par. 6.4 spraken we, vanuit het perspectief van de botsende paradigma's van dienst der genezing en geneeskunde, reeds over een mogelijke weg tot integratie binnen het in de instelling werkzame zorgteam. Hieronder zetten we enkele opeenvolgende stappen uiteen, die kunnen helpen bij het geleidelijk tot stand komen van de implementatie van de dienst der genezing in de dagelijkse praktijk van het instituutspastoraat.

### *1. Toepassing van de dienst der genezing in het persoonlijk pastoraat*

In hoofdstuk 1 schreven wij “dat van de pastor die affiniteit heeft met de dienst der genezing verwacht mag worden, dat hij méér in zijn pastorale bagage heeft dan de dienst der genezing alleen en de kunst verstaat gesprekspartner en tochtgenoot te zijn ook van die gesecculariseerde landgenoten, voor wie de spirituele wereld geen deel meer uitmaakt van hun dagelijks bestaan.” In een zorginstelling is de pastor met affiniteit met de dienst der genezing in de eerste plaats geestelijk verzorger in algemene zin, met een open oor en een open hart voor de noden, de achtergrond en het levensverhaal van zijn gesprekspartner, of deze nu christen is of aanhanger van een andere traditie, kerkelijk, gelovig, ‘ietsist’, agnost of bewust los van welke godsdienstige of spirituele richting ook. Tegelijk is hij pastor, die de kunst verstaat vanuit zijn christelijke achtergrond op het juiste moment en zoveel mogelijk aansluitend aan de specifieke situatie van zijn gesprekspartner de bronnen van zijn eigen traditie (inclusief de dienst der genezing) in te brengen.

Wanneer de instituutspastor vanuit de eerstgenoemde beroepshouding in zijn reguliere omgang het vertrouwen van een patiënt/bewoner gewonnen heeft en in de situatie van de zieke toepassing van de dienst der genezing zinvol acht, kan hij de mogelijkheden die hij in dezen ziet met hem/haar (en zijn/haar directe naasten) bespreken en, indien zowel pastor als confidant op grond hiervan menen dat toepassing van de dienst der genezing tot zegen zal kunnen zijn<sup>102</sup>, al dan niet op een later tijdstip tot handelen overgaan. De bespreking van de mogelijkheden zal vanzelfsprekend zonder enige pressie

---

<sup>102</sup> Niet in alle gevallen zal de patiënt/bewoner zijn eigen mening kenbaar kunnen maken (b.v. bij gevorderde dementie of bij afasie). Hier kan overleg met directe naasten zinvol zijn. Ook kan een overzicht van de religieuze of kerkelijke levensloop (indien aanwezig) mogelijk richting wijzen.

van de kant van de pastor plaatsvinden en gepaard gaan met de nodige nuancerings, zoals eerder in dit hoofdstuk uiteengezet (zie 6.6.2.2).

## *2. Toepassing van de dienst der genezing in de reguliere kerkdiensten*

In de kerkdiensten waarin de pastor voorgaat, zal hij, op zo natuurlijk mogelijke wijze aansluitend bij bestaande onderdelen van de dienst, ruimte kunnen maken voor het toepassen van de dienst der genezing. Te denken valt aan het geven van een ‘ziekenzegen’ aan wie dat wenst, en in een later stadium ook aan het verlenen van een ziekenzalving aan wie daarop is voorbereid. Deze handelingen kunnen aanvankelijk plaatsvinden direct na de algemene voorbeden (en op hun beurt afgesloten worden met het gebed des Heren of met de afsluitende zegen voor heel de geloofsgemeenschap) en later worden ingebed in de meer ideale context van de viering van de maaltijd (zie 6.6.3.3b). In de voorafgaande overdenking of preek kan de pastor genezing plaatsen in het brede en genuanceerde verband waarbinnen zij in het bijbelse spreken vóórkomt (zie 6.6.2.2 en 6.6.2.3).

Om een breed draagvlak te kunnen creëren voor het nieuwe aspect van de dienst der genezing achten we het van belang, dat één en ander van te voren zorgvuldig wordt doorgesproken met diegenen die in de dienst een taak vervullen en/of verantwoordelijkheid dragen (inclusief de kerkenraad van de gemeente die in de protestantse traditie formeel verantwoordelijk is voor de dienst). Gezien de flexibiliteit in de vormgeving en de inhoudelijke betrokkenheid op de situatie van de bewoners/patiënten, waardoor -in zijn algemeenheid gesproken- kerkdiensten in instellingen van gezondheidszorg worden gekenmerkt, zal het nieuwe van de dienst der genezing, mits goed voorbereid, veelal na verloop van tijd een geïntegreerd onderdeel kunnen vormen van de reguliere instituu tsdiensten.

## *3. Betrekken van collega’s bij toepassing van de dienst der genezing*

De pastor die de dienst der genezing in het bestaande instituu tspastoraat wil inpassen, kan, indien binnen de dienst Geestelijke Verzorging meerdere pastores aanwezig zijn, vervolgens een geïnteresseerde collega-pastor betrekken bij bijv. de zalving van een zieke. Ook kan hij, indien een collega uit een andere hulpverlenende discipline belangstelling toont voor de helende functie van het christelijk geloof en van het pastoraat, deze uitnodigen aanwezig te zijn bij het gesprek met en handelen aan een zieke, mits de bewuste patiënt/bewoner daarmee akkoord gaat. Een vorm van interdisciplinariteit ontstaat, wanneer de collega in kwestie tijdens of na dit samenzijn vanuit eigen professionele achtergrond zijn/haar licht over de betreffende situatie laat schijnen. De interdisciplinariteit bereikt een diepere dimensie, wanneer de collega bereid is mee te bidden of mede de handen op

te leggen. Eventueel geïnteresseerde christelijke collega's uit de andere disciplines kunnen ook worden uitgenodigd te participeren in de uitoefening van de dienst der genezing tijdens de kerkdiensten in de instelling. In het bijzondere geval dat collega's uit verschillende disciplines elkaar zowel vanuit hun professionele kennis en vaardigheden als vanuit hun geloof gaan ontmoeten rondom de zieke, komt het model van Burrswoods interdisciplinaire zorgteam in zicht.

#### *4. Bespreekbaar maken van de wijze van werken in het collegiaal pastoraal werkoverleg*

Indien de pastor met (een) directe collega/collega's samenwerkt, kan hij zijn wijze van werken in de dienst der genezing toelichten tijdens momenten van collegiaal samenzijn en in het bijzonder tijdens het regulier plaatsvindende werkoverleg. Omgekeerd kan de pastor in kwestie van zijn collega's leren welke wijze van werken zij hanteren in hun omgang met (verschillende categorieën) zieke en gehandicapte patiënten en bewoners. Niet alleen verschillen in pastorale methodiek, ook verschillen in theologische opvattingen, die de achtergrond kunnen vormen van een diverse waardering van de dienst der genezing (zie 1.1), zouden in een dergelijke samenspraak kunnen worden uitgewisseld. Wanneer een dergelijke uitwisseling van denkbeelden gepaard gaat met persoonlijke openheid en waardering over en weer, kan de in 1.1 geconstateerde gereserveerdheid van mede-theologen plaats maken voor tenminste een houding van respect.

#### *5. Bespreken van de wijze van werken in het multidisciplinair teamoverleg*

Toelichting in breder verband kan plaatsvinden bij patiënten-/bewonersbesprekingen tijdens een multidisciplinair teamoverleg, wanneer althans bij de andere disciplines de collegiale bereidheid is gegroeid de pastor met zijn affiniteit met de dienst der genezing serieus te nemen. Over de weg tot groei in wederzijdse erkenning door daadwerkelijke onderlinge ontmoeting spraken we reeds in 6.4.9.2.

Indien de dienst der genezing na verloop van tijd een in de zorginstelling acceptabele wijze van werken zou zijn geworden, kunnen uitgevoerde handelingen als handoplegging en/of zalving -evenals te Burrswood gebeurt- vermeld worden in het voor alle disciplines toegankelijke dossier, dat de statusgegevens van de betreffende patiënt/bewoner bevat.

#### *6. Openheid betrachten naar directie en bestuur*

Tijdens zijn contacten met de directie en (incidenteel) het bestuur van de zorginstelling kan de pastor, in het kader van het spreken over zijn algehele

pastoraal functioneren, waar zinvol en gepast ook zijn denkbeelden over en werkzaamheden in de dienst der genezing uiteenzetten. Dit lijkt ons met name te overwegen, als de pastor al enige tijd in de instelling werkt en het vertrouwen van directie en bestuur gewonnen heeft. In het contact met directie en bestuur kunnen, om een eventuele vooringenomen beeldvorming m.b.t. de dienst der genezing bij te sturen, de in 6.4.8 genoemde kwaliteitscriteria worden ingebracht.

#### *7. Openheid betrachten naar gemeente of bisdom*

In het kader van de ambtelijke binding tussen de instituutspastor en een plaatselijke gemeente of classis dan wel een dekenaat/bisdom, krijgt de pastor met zekere regelmaat gelegenheid zijn werkzaamheden toe te lichten (voor kerkenraad, gemeente, parochie(bestuur) of vertegenwoordiger(s) van het dekenaat/bisdom). Hier liggen mogelijkheden de dienst der genezing (naast andere vormen van instituutspastoraat) voor een belangstellende achterban nader te verklaren.

#### *8. Overdracht van kennis en informatie binnen en buiten de instelling*

Mocht de dienst der genezing een gerespecteerde categorie zijn geworden binnen de zorginstelling, dan kan de pastor in kwestie in het kader van een interne opleiding, cursus of training, bestemd voor medewerkers van de instelling, specifieke kennis en informatie m.b.t. de dienst der genezing aan anderen overdragen. De verhouding tussen dienst der genezing en geneeskunde, zoals besproken in 6.4, kan in dit verband een belangrijk onderwerp van onderlinge discussie zijn.

Voorts valt te denken aan informatieoverdracht op door de dienst Geestelijke Verzorging georganiseerde bijeenkomsten rond een thema, dat aan de dienst der genezing raakt, zoals bijeenkomsten met wijkpastores uit de regio of symposia, die een nog bredere uitstraling hebben (vgl. Rebel, *Relatie met (kerk)genootschap* 249).

Overigens is de instituutspastor met affiniteit met de dienst der genezing niet geroepen op evangelisatorische wijze de dienst der genezing centraal te stellen. Het gaat om Christus en om de mens in nood. De dienst der genezing is één van de wijzen, waarop Gods heil de mens in nood bereiken kan, zij het een wijze die in de context van de gezondheidszorg zeker iets bijzonders te bieden heeft.



## SAMENVATTING

In het **eerste hoofdstuk** omschreven we de doelstelling van dit onderzoek als volgt: “Het komen tot een eerste verkenning van de mogelijkheden de dienst der genezing een plaats te geven in de pastorale praktijk van Nederlandse instellingen van gezondheidszorg.”

De dienst der genezing werd omschreven als een tak van kerkelijk werk, die op grond van de opdracht van Jezus aan zijn leerlingen: “geneest zieken” (Mt.10:8par), zich bezighoudt met het luisteren naar, spreken met en bidden voor zieke mensen, al dan niet gepaard gaande met begeleidende handelingen als handoplegging en zalving met olie.

Een eerste observatie maakte duidelijk dat in de Nederlandse maatschappij een groeiende aandacht voor genezing bestaat in m.n. New Age-kringen, terwijl vanuit de hoofdstroom van kerk en theologie slechts een geringe interesse voor (de dienst der) genezing is waar te nemen. Een tweede observatie legde bloot dat binnen de geestelijke verzorging in Nederlandse zorginstellingen de dienst der genezing een marginale plaats inneemt. Tegelijk werd een voorzichtige kentering geconstateerd, zowel binnen de gevestigde kerken als binnen het pastoraat in zorginstellingen.

In verband met de waargenomen lacune binnen de geestelijke verzorging in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg werd het Engelse ziekenhuis Burrswood geïntroduceerd, waar op mondiaal gezien unieke wijze de dienst der genezing een geïntegreerd onderdeel vormt van het pastorale en het algemene zorgaanbod, in navolging van de filosofie van zijn stichtster Dorothy Kerin, die in haar ‘homes of healing’ dienst der genezing en geneeskunde samenbracht. Ondanks waargenomen en besproken contextverschillen tussen dit Engelse privé-ziekenhuis en Nederlandse zorginstellingen werden voldoende overeenkomsten vastgesteld om eventuele lessen, in dit Britse ziekenhuis geleerd, vruchtbaar te kunnen maken voor Nederlandse instellingen van gezondheidszorg. Vanwege de relatieve onbekendheid van de dienst der genezing in de Nederlandse situatie en de nog geringe bezinning op de dienst der genezing in institutionele context werd besloten om, alvorens de aandacht te richten op Dorothy Kerin en op Burrswood, eerst een introductie te geven van de dienst der genezing in algemene zin. Bovendien werd het zinnig geacht de bevindingen uit deze pastoraal-theologische verkenning en uit het daarop volgende onderzoek naar Dorothy Kerin en naar Burrswood af te sluiten met een reflectie op de bijbels-theologische gegevens m.b.t. genezing, om aldus de dienst der genezing als tak van kerkelijk werk, in gesprek met het aan de kerk toevertrouwde bijbelse erfgoed, in zijn toepassing in zorginstellingen een verantwoorde plaats te geven en te behoeden voor eenzijdigheden.

De onderzoeksvraag werd dan als volgt geformuleerd:

*Hoe functioneert de dienst der genezing*

- *in de recente en actuele niet-institutionele theoretische doordenking en pastorale praktijk en*
- *in de theoretische doordenking en pastorale praktijk binnen de zorginstellingen gesticht door Dorothy Kerin?*

*Wat kan men vanuit deze doordenking en praktijk, en vanuit de bijbels-theologische reflectie daarop, leren met het oog op het pastorale handelen in Nederlandse instellingen van gezondheidszorg?*

In het **tweede hoofdstuk** werd tegen de achtergrond van een m.n. Britse en Amerikaanse stroom aan literatuur over de dienst der genezing in het algemeen een keuze gemaakt voor het werk van enkele belangrijke representanten: twee Britten, twee Amerikanen en twee Nederlanders, behorend tot verschillende kerkelijke denominaties en komend uit zowel een meer sacramentele als een meer charismatische achtergrond.

De Brit *George Bennett* (1913-1978) behoorde tot de pioniers binnen de Britse dienst der genezing. Zijn denken over genezing kan christocentrisch genoemd worden: genezing is een vrucht van Christus' paasoverwinning, waarin Hij de machten van zonde en ziekte heeft overwonnen. Bennett noemt de krachten die vrijkomen bij Jezus' opstanding tegelijk "de helende krachten van het heelal" en brengt aldus een verbinding aan tussen scheppende energie en Jezus' verlossende werk, zonder dat bij hem duidelijk wordt hoe die beide zich precies tot elkaar verhouden. Bennett pleit voor samenwerking van dienst der genezing en geneeskunde, waarbij de dienst der genezing vanuit het perspectief van het komende Koninkrijk zich z.i. richt op de heling van de hele menselijke persoon.

*Morris Maddocks* (\*1928), voormalig anglicaans hulpbisschop en adviseur van de aartsbisschoppen van Canterbury en York voor 'the Ministry of Health and Healing', beschrijft genezing als een ontketening van scheppende kracht die in Jezus' kruis en opstanding verder naar ons toekomt. Hij verbindt genezing aan de komst van het Koninkrijk en aan de belofte van een nieuw verbond. De dienst der genezing heeft bij hem een plaats in een kerkelijk-liturgische context. Zijn denken over genezing is collectief, met aandacht voor de (geloofs)gemeenschap, en holistisch. Hij pleit voor een voortgaande samenwerking van dienst der genezing en medische wetenschap en voor een opheffing van in de loop der tijd gegroeide compartimentering van godsdienst en geneeskunde.

Het denken van de Amerikaan *Francis MacNutt* (\*1925) over genezing kan genuanceerd genoemd worden. Hij onderscheidt niveauverschillen o.a. in de mate waarin genezing optreedt en in de tijd die nodig is om voor genezing te bidden (hij spreekt in dit verband van "doordrenkend gebed"). Bovendien maakt hij onderscheid tussen het 'reeds' en het 'nog niet' van de komst van Gods Koninkrijk en tussen ziekte en lijden. Genezing kan volgens hem tot

stand komen via (op gebed versnelde) natuurlijke processen, maar ook via een direct scheppend handelen van Godswege. Medische wetenschap en genezing op gebed kunnen elkaar in zijn visie aanvullen, daar God ook werkt via de weg van de natuurlijke genezing. Bijzondere aandacht geeft MacNutt aan bevrijding van boze geesten.

N.a.v. zijn denken over dit laatste thema werd in een excurs nader ingegaan op de realiteitswaarde van het demonische. Een hermeneutische positie werd ingenomen waarin naast meer structurele vormen van kwaad het bestaan van persoon-achtige negatieve entiteiten wordt erkend, zonder dat de nieuwtestamentische tekening van het demonische op biblicistische wijze zou moeten gelden voor alle overeenkomstige situaties in het heden.

De Amerikaanse broers *Dennis en Matthew Linn* en Dennis' echtgenote *Sheila Fabricant Linn* leggen in hun streven naar een integratie van psychologie en spiritualiteit/gebed nadruk op innerlijke genezing, waarbij de vergeving een belangrijke plaats inneemt en veelvuldig gebruik wordt gemaakt van het menselijk voorstellingsvermogen. Genezing is bij hen een zaak van het doorgeven resp. het ontvangen van Jezus' liefde. In hun genezingstheologie heeft het op Ignatius teruggaande 'examen' ("waarvoor ben je het meest/minst dankbaar?") een groei-stimulerende plaats. Daar vanuit hun jezuïtische spirituele overtuiging God zich openbaart in al het geschapene, verbinden zij het natuurlijke leven en het geestelijke op vloeiende wijze aan elkaar. In hun visie maakt God ter genezing ook gebruik van de medische wereld en van medicijnen. Als bijzondere vorm van genezing komt de heling van banden met het voorgeslacht bij hen uitvoerig ter sprake.

Voor *K.J. Kraan* (1912-1982), die beschouwd kan worden als een van de pioniers van de dienst der genezing in Nederland, ligt genezing in de sfeer van Gods bevrijdingsgeschiedenis. Van de (onverloste) natuur kan z.i. niet teveel verwacht worden. Zijn genezingstheologie is een *theologia gloriae*: als gevolg van de verzoening door Jezus' kruis is met diens opstanding het eschatologische heil, genezing inclus, beslissend doorgebroken. Kraan wil niet spreken van de voorlopigheid van het heil, maar laat wel ruimte voor nog niet verhoorde gebeden ten gevolge van de geestelijke tegenstand die de komst van het Godsrijk oproept. De verhouding tussen geneeskunde en dienst der genezing typeert hij met het woordenpaar 'mederi' en 'sanare', waarbij de laatste term is gericht op de genezing van de totale mens. Een bijzonder accent plaatst Kraan door de dienst der genezing een plaats te geven in het kader van Gods omzien naar de maatschappelijk verdrukten.

De Nederlander *Martien Parmentier* (\*1947) tenslotte gaat een eigen weg door i.v.m. genezing te spreken van het "hagedisprincipe" ter aanduiding van een z.i. autonoom opererende regeneratieve kracht in de kosmos. God is volgens Parmentier reëel maar verborgen en middellijk in zijn schepping aanwezig. Bidden om genezing betekent voor hem het activeren van de

regeneratieve scheppingskracht. Hoewel deze kracht ook buiten de kerk is aan te spreken, komt het wonder z.i. pas tot zijn recht wanneer het als “achternatuurlijk symbool” gaat verwijzen naar Gods werkelijkheid die achter de onze ligt. Parmentier benadrukt de continuïteit tussen geschapen natuur en heelmakende genade, maar spreekt vanuit een gevoelde behoefte aan heiliging en verlossing tegelijk van de noodzaak ongemunte scheppingsgaven “charismatisch te munten”. Aparte aandacht wijdt hij aan het verschijnsel van het zgn ‘rusten in de Geest’.

Naar aanleiding van het werk van de besproken auteurs werd in een slotexcurs stilgestaan bij de plaats van de Geest in schepping en herschepping.

In het **derde hoofdstuk** werd de overgang gemaakt naar de institutionele genezingsbediening van de Britse Dorothy Kerin (1889-1963), die na zelf wonderlijk genezen te zijn een visionaire opdracht ontving om zieken te genezen, treurenden te troosten en geloof te schenken aan niet-gelovigen. Haar mystieke omgang met Christus resulteerde in het ontvangen van de ‘stigmata’ in handen, zijde en voeten, die door verschillende getuigen zijn beschreven. In het recente anglicaanse bisschoppelijk rapport *A Time to Heal* wordt zij genoemd onder degenen die een profetische rol hebben vervuld in het tot leven wekken van de dienst der genezing in de Church of England.

Kerins genezingsbediening kreeg m.n. vorm in haar ‘homes of healing’, waarvan Burrswood in het Zuid-Engelse Kent de laatste was. Als kenmerkend voor haar bediening worden genoemd een houding van liefde voor de patiënt en aandacht voor de therapeutische waarde van schoonheid. Kerin benadrukte voorts het belang van samenwerking tussen godsdienst en geneeskunde in haar huizen en van de uitoefening van de dienst der genezing binnen de kaders van de kerk (in haar geval de Anglicaanse Kerk). Verpleegkundigen en artsen omringden de patiënten met medische zorg, priesters leidden genezingsdiensten waarin de handen werden opgelegd. Haar werk werd gedragen door een team van medewerkers die een ‘geestelijke werkgemeenschap’ vormden.

In Kerins denkbeelden is een ontwikkeling waar te nemen: kort na haar genezing legde zij nadruk op het spoedig aanbreken van de nieuwe tijd van Gods Koninkrijk, in het kader waarvan de levende Christus in het heden genezing schenkt, later geeft zij ook fundamentele aandacht aan het blijvende lijden. Haar eigen lijden interpreteerde zij als een meelijden met Christus ten gunste van anderen (vgl. Col.1:24).

In Kerins bediening nam de voorbede een belangrijke plaats in. In haar ‘A Little Way of Prayer’ benadrukt zij het belang van een gebedshouding waarin de bidder zichzelf leegmaakt van eigen wensen en verlangens en zich richt op de wil van God, waarna degenen voor wie gebeden wordt in stilte aan Hem worden opgedragen. Deze rustige overgave aan God, waarbij de

uitkomst van het gebed aan Hem wordt overgelaten, wordt wel haar ‘resting theology’ genoemd.

Onder Kerins werkwijzen komen we, lang voordat MacNutt sprak van ‘doordrenkend gebed’, de herhaalde voorbede en aanraking of handoplegging tegen, resulterend in een geleidelijk herstel.

Een eerste excurs in het derde hoofdstuk gaat nader in op de weergave bij haar biografen van de boodschap, die Kerin kort na haar genezing in een Brits weekblad gaf en leidt tot de conclusie dat haar boodschap een proces van hagiografische aanpassing heeft ondergaan, waardoor deze tot op de dag van vandaag incorrect wordt weergegeven. De originele boodschap is afgedrukt in een appendix bij hoofdstuk 3.

In een tweede excurs wordt het woordgebruik van de betreffende boodschap vergeleken met Kerins meer christelijk woordgebruik in een weergave daarvan enkele jaren later. Het lijkt waarschijnlijk dat het woordgebruik in haar originele boodschap niet zozeer wijst op ondergane esoterische invloed maar te herleiden is tot de toenmalige leefsfeer van liberale, ‘healthy minded’ gelovigen.

De huidige praktijk van Burrswood staat in het **vierde hoofdstuk** centraal. Burrswood is een zelfstandig medisch centrum nabij Tunbridge Wells, dat raakvlakken vertoont met een algemeen ziekenhuis, een verpleeghuis en een ‘healing home’. In zijn ‘mission statement’ wordt de drievoudige opdracht genoemd, die zijn stichtster Dorothy Kerin ontving. De tot de denkbeelden van Kerin te herleiden combinatie van een holistische visie, waarin geneeskunde en christelijk geloof in interdisciplinair verband worden samengebracht, van een christocentrische gerichtheid (zich uitend in concentratie op Christus bij het verrichten van de helende taak en in een patiëntgerichte houding), van ruimte voor het mysterie van het lijden (waarbij genezing als meer wordt gezien dan lichamelijk herstel) en van aandacht voor stilte en schoonheid, verlenen het ten opzichte van andere instellingen van gezondheidszorg een bijzondere positie. Blijkens de resultaten van het praktijkonderzoek, waarin de auteur zowel vraaggesprekken hield als participierend onderzoek verrichtte, bleken de meeste elementen van deze combinatie door de patiënten zeer gewaardeerd te worden. De coöperatie tussen (para)medische en pastorale disciplines kan aanvullend en overlappend worden genoemd: in gezamenlijk patiëntenoverleg worden -met behoud van ieders eigen professionele invalshoek- open beroepsgrenzen gehanteerd en wordt waar nodig gezamenlijk gebeden; het ‘gedeeld beroepsgeheim’ maakt uitwisseling van vertrouwelijke informatie in het gehele zorgteam mogelijk. Vertegenwoordigers van de (para)medische beroepsgroepen werken waar nodig met de pastores samen bij de hulpverlening aan individuele patiënten en participeren in diensten van voorbede en handoplegging.

Van de door de onderzoeker aangereikte pastoraal-theologische concepten benadrukten de te Burrswood werkzame pastores de volgende, voor hun genezingstheologie belangrijke, inhoudelijke aspecten: de soevereiniteit van God; de centrale plaats van Christus in wie God zijn schepping reddend tegemoet treedt; de werking van de Heilige Geest in de schepping en door het werk van artsen, maar ook -als uiting van Gods barmhartigheid in Jezus Christus- in het genezend werk van pastores; de spanning tussen het 'reeds' en het 'nog niet' in de komst van het Koninkrijk; de plaats van het lijden naast genezing; de heling van de hele mens en de functie van de gemeente als draagster van het helend pastoraat.

De door de te Burrswood werkzame pastores gebruikte methoden omvatten werkwijzen van algemeen-pastorale aard (als gesprek en counseling), handelwijzen uit de charismatische richting (als openheid voor leiding van de Heilige Geest en diens gaven, handoplegging en verschillende vormen van gebed om genezing), werkwijzen met een sacramenteel karakter (als bediening van de eucharistie met het oog op de heling van een geschonden relatie met een geliefde overledene en toepassing van de zalving), werkwijzen die functioneren in liturgisch verband (als het vieren van de eucharistie en het houden van genezingsdiensten, al dan niet in eucharistische context), interdisciplinaire wijzen van werken (als het samenwerken met andere leden van het zorgteam bij overleg, voorbede, handoplegging en zalving) en 'creatieve methoden' (als het plaatsen van een persoonlijke brief aan de voet van een kruis). Van de gebruikte methoden bleken in het algemeen de handoplegging en de zalving en in het bijzonder de samenwerking tussen pastor en psychotherapeut, waarbij de pastor een afgerond psychotherapeutisch proces bezegelt met een zalving, in de beleving van de patiënten een positief effect te hebben.

In het **vijfde hoofdstuk** maakten we in het licht van de bijbelse theologie en van een aantal illustratieve bijbelse genezingsverhalen nadere studie van de volgende thema's, die in de voorgaande hoofdstukken ter sprake kwamen: de verhouding tussen schepping en genezing, de relatie tussen genezing en de komst van het Koninkrijk, de plaats van ziekte en lijden en de plaats van de gemeenschap bij het zoeken naar genezing. Tevens werden de belangrijkste werkwijzen in de dienst der genezing, zoals die in de voorgaande hoofdstukken de revue passeerden, gespiegeld aan de bijbelse 'genezingspraktijk'. Het doel van deze reflectie was om in debat met de bijbelse traditie de hedendaagse praktijk van de dienst der genezing, ook in zorginstellingen, te behoeden voor ongenueanceerdheden en misvormingen.

De bijbelse gegevens benaderend vanuit een canoniek en christologisch perspectief en met een heilshistorische Schriftopvatting, kwamen we tot een aantal bevindingen, die resulteerden in een aantal conclusies m.b.t. de

praktijk van de dienst der genezing. We geven eerst de bevindingen weer, daarna de conclusies.

Hoewel de goede schepping verstoord is geraakt door de zonde, heeft zij haar zegenpotentieel niet geheel verloren, zodat genezende en regeneratieve vermogens nog steeds in haar aanwezig zijn en middelen ter genezing in haar gevonden kunnen worden.

Tegen de achtergrond van een ontwrichte schepping is in de Heilige Schrift van heelheid en genezing meestal sprake binnen de correlatieve kaders van Gods verbond (verlossend partnerschap) en van zijn Koninkrijk (herschepende heerschappij).

Als uitvloeisel van Gods verbond met Abraham klinkt in de thora een belofte van zegen, waarin de shalom van “den beginne” opnieuw zichtbaar wordt. Deze zegen sluit het vrijwaren tegen ziekte in.

De oudtestamentische profeten beloven een aanstaande manifestatie van Gods bevrijdende koningschap en tekenen het visioen van een paradijselijke shalom rondom een messiaanse Davidide in een herschapen land. Genezing is hier hoofdzakelijk een belofte voor de toekomst, behorend bij de overvloed van het nieuwe verbond, dat God met zijn volk sluiten zal en dat door verzoening van Godswege gewaarborgd zal worden.

In het Nieuwe Testament vindt genezing haar achtergrond in de komst van het Koninkrijk, het correlaat van de inauguratie van het nieuwe verbond. In de persoon en het handelen van Jezus staat Gods Koninkrijk op aanbreken. In zijn levensovergave, geïnterpreteerd als plaatsvervangend offer waarin God voor velen verzoening bewerkt, wordt het bij de profeten beloofde nieuwe verbond gesloten. Met Jezus' opstanding, als eerste realisering van het heil van de definitieve voleinding, komt nieuw leven vrij in het krachtenveld van zijn Geest, zodat beloofde tekenen en wonderen worden gerealiseerd. Sinds Jezus' optreden komt genezing veelvuldig voor, met name als concrete, maar nog voorlopige manifestatie van het heil van het in Hem doorbrekende Koninkrijk. Zij is primair missionair teken, dat de prediking van de komst van het Koninkrijk en de verschijning van de Messias begeleidt en -met het oog op het naderend gericht- oproept tot omkeer, maar kan ook bemoedigend heilsteken zijn in meer intern gemeentelijk verband.

In sommige, maar niet alle, genezingsverhalen wordt het belang getekend van een komen in geloof; dit geloof, hoe elementair ook, kan worden beschouwd als actualisering van de verbondsrelatie met God van de kant van de zieke of zijn omgeving.

Hoewel met de verschijning van Jezus in tekenen van genezing en bevrijding Gods Koninkrijk reeds doorbreekt, wordt de definitieve komst van het Koninkrijk, inclusief de transformatie van het lichamelijk bestaan waarvan Jezus' opstanding de eerste realisatie is, nog verwacht, zodat genezing in het

heden het karakter van voorlopigheid behoudt. Mede omdat het Koninkrijk in zijn uiteindelijke gestalte nog uitstaat, treedt genezing in het heden nog niet altijd op.

Ziekte wordt in de Schrift meermalen teruggevoerd tot overtreding van de regels die met het verbond gegeven zijn. In het Oude Testament klinken echter ook tegengeluiden, die de ongerijmdheid van het lijden van de rechtvaardige benadrukken (Job). In het Nieuwe Testament blijft een algemeen verband tussen ziekte en zonde bestaan, maar wordt op sommige plaatsen een persoonlijke en specifieke relatie tussen beide doorbroken. Bovendien wordt ziekte nu mede teruggevoerd tot de werking van de duivel, tegen wiens destructieve optreden met de komst van het Koninkrijk een tegenoffensief wordt ingezet. Naast ziekte voortkomend uit zonde kent de Schrift bovendien een algemeen lijden, dat gerelateerd is aan de vergankelijkheid van de schepping.

De omgeving van de zieke neemt in het Nieuwe Testament een belangrijke plaats in. De zieke maakt deel uit van een grotere verbondsgemeenschap. Soms brengt zij het geloof op, waarmee de zieke ter genezing wordt opgedragen. Omgekeerd gaat er van de genezing van de zieke ook op diens omgeving een appèl uit. De geloofsgemeenschap heeft in het spoor van Jezus' genezend handelen een genezingstaak, waarvan de uitvoering weliswaar kwalitatief verschilt van die van Jezus en zijn apostelen, maar die tegelijk van kracht blijft tot de parousie.

De belangrijkste oudtestamentische 'methode' van genezing is het gebed. De meest voorkomende nieuwtestamentische werkwijzen zijn de aanraking/handoplegging en het gesproken machtswoord. Zowel de aanraking/handoplegging ter genezing zonder begeleidende handelingen als het machtswoord ter genezing zonder verder lichaamscontact lijken specifiek te zijn voor de nieuwtestamentische genezingsbediening. Beide werden geïnterpreteerd vanuit het heilsperspectief van Christus' verschijning: als uiting van herstelde verbondenheid met God resp. van in het machtswoord tot klinken gebrachte herscheppende intentie weerspiegelen zij de inauguratie van het (nieuwe) verbond resp. de komst van het Koninkrijk. Ook de zalving werd verstaan in het licht van de komst van Gods heil, nl. als teken en middel van de eschatologische doorwerking van de Geest in de zieke mens met het oog op diens (hernieuwde) toewijding aan God.

De werkwijzen in zowel Oude als Nieuwe Testament zijn gevarieerd en dikwijls op creatieve wijze toegesneden op een specifieke situatie.

Op grond van het bovenstaande werden de volgende conclusies getrokken voor de praktijk van de dienst der genezing:

-Afwijzing van medisch handelen en van gebruik van geneesmiddelen door werkers in de dienst der genezing is in strijd met het bijbels getuigenis.



- De dienst der genezing kan verbonden worden zowel aan missionaire/evangelisatorische arbeid als aan het leven van de christelijke gemeente.
- Daar geloof als voorwaarde niet in alle nieuwtestamentische genezingsverhalen voorkomt, is het principieel onjuist in de dienst der genezing het niet geschieden van genezing eenzijdig te herleiden tot gebrek aan geloof van de zijde van de zieke.
- Mede omdat het Koninkrijk in zijn uiteindelijke gestalte nog uitstaat, is het eenzijdig wekken van genezingsverwachtingen vanuit een houding van triomfalisme in de dienst der genezing principieel niet gepast.
- Een eenzijdige herleiding van ziekte tot persoonlijke zonde of tot demonie in de praktijk van de dienst der genezing doet geen recht aan het veelkleurige bijbelse beeld van de mogelijke oorzaak van ziekte.
- Ziekte vergt in het licht van de komst van het Koninkrijk in eerste instantie de reactie van een gelovig gebed om genezing; een pastorale oproep tot (vroegtijdige) berusting weersprekt de dynamiek van de ingezette komst van het Koninkrijk.
- De dienst der genezing is geen solistische aangelegenheid, maar vindt principieel zijn basis in de geloofsgemeenschap.
- De huidige dienst der genezing kan verstaan worden als een uitvoering van de in het evangelie verankerde genezingsopdracht. Het kwalitatieve verschil tussen Jezus en zijn apostelen enerzijds en de christelijke gemeente anderzijds zou kunnen verklaren waarom in de contemporaine dienst der genezing dikwijls herhaald gebed nodig is.
- Werkwijzen in de huidige dienst der genezing dienen zo mogelijk een sprekend teken te zijn van de dóórbrekende toekomst van Gods heil in het leven van de zieke, en tevens -waar zinvol- op creatieve wijze te worden toegespitst op diens specifieke omstandigheden. Biblicistische nabootsing van tijdbepaalde handelwijzen doet geen recht aan het scheppende werk van de Geest in het heden.

In een excurs in het vijfde hoofdstuk werd verder het verband onderzocht tussen (lichamelijke) genezing en Jezus' sterven. Dit verband bleek alleen indirect te kunnen worden gelegd. Het 'claimen' van genezing op grond van Christus' volbrachte werk moet daarom worden afgewezen.

In het **zesde en laatste hoofdstuk** werden als Nederlandse instellingen van gezondheidszorg, die vanwege een gerichtheid op het zoeken naar genezing in aanmerking komen voor integratie van de dienst der genezing in het instituutspastoraat, genoemd: het algemeen ziekenhuis, het verpleeghuis, het psychiatrisch ziekenhuis en het revalidatiecentrum. Besproken werd het verschil tussen geestelijke verzorging als algemeen, overkoepelend begrip en (instituutspastoraat als discipline met een eigen ambtelijke identiteit, waarbij de geestelijke verzorging wordt ingevuld vanuit

een bepaalde kerkelijke traditie. Aansluitend bij een geconstateerde onvrede over de vervaging van de eigen identiteit binnen een algemeen aanbod aan geestelijke verzorging werd gepleit voor een meer geprofileerde vorm van (algemeen-) christelijk instituutspastoraat. Naast een denominationele inkleuring van de geestelijke verzorging werd de mogelijkheid getekend van een pastoraal-inhoudelijke inkleuring, waarbij de drie uit het niet-institutionele pastoraat bekende stromingen van het kerygmatisch (het vrijsprekende Woord Gods verkondigend), therapeutisch (innerlijke heling en groei zoekend via een proces van bewustwording en zelfverwerkelijking) en hermeneutisch (strevend naar het instandhouden of herinterpreteren van het menselijk levensverhaal in zijn wisselwerking met het verhaal van God) pastoraat betrokken werden op het pastoraat in zorginstellingen en uitgebreid werden met een vierde richting: het charismatisch pastoraat (dat in openheid voor de gaven van de Geest zoekt naar genezing van geest, ziel en lichaam) ofwel de dienst der genezing, welke richting gepositioneerd werd tussen het kerygmatische en het therapeutische pastoraat in.

De dienst der genezing werd als specifieke vorm van instituutspastoraat gedefinieerd als: “de professionele en ambtshalve begeleiding van en hulpverlening aan mensen bij het zoeken naar heelheid in de breedte van hun bestaan, vanuit en op basis van het christelijk geloof.”

Uitgebreid aandacht werd gegeven aan de verhouding tussen de reguliere westerse, vanuit een rationeel-empirisch paradigma opererende geneeskunde en de dienst der genezing, die een metafysisch of spiritueel paradigma als achtergrond heeft. Vanuit het besef dat het laatste werkelijkheidsmodel in de Nederlandse samenleving door vertegenwoordigers van de (para)medische disciplines veelal als achterhaald wordt beschouwd en als onvolwaardig uitgangspunt voor een multidisciplinair streven naar genezing, werd de kracht en de zwakheid van de courante westerse geneeskunde besproken en tevens geconstateerd dat in de reguliere geneeskunde voorzichtige veranderingen beginnen plaats te vinden in de richting van een meer holistische benadering. Na zowel vanuit de invalshoek van de epistemologie als vanuit de invalshoek van crossculturele geneeswijzen de eenzijdigheid van de rationeel-empirische denkwijze te hebben toegelicht, werd een voorzichtig pleidooi gehouden voor complementaire coöperatie van geneeskunde en dienst der genezing. Om de dienst der genezing te onderscheiden van uitingen van fundamentalisme en charlatanerie werden - als uitloper van m.n. de bijbels-theologische reflectie- vijf kwaliteitscriteria ontwikkeld, waarvan als belangrijkste hier genoemd worden: het criterium van ‘non-extremisme’ (het zich distantiëren van ‘over-demonisering’, van het leggen van eenzijdige relaties tussen ziekte en begane zonde, van het wekken van eenzijdige genezingsverwachtingen en van het eenzijdig terugvoeren van een niet (direct) genezen tot gebrek aan geloof), van ‘non-exclusivisme’ (het zich onthouden van elke vorm van afwijzing van

reguliere geneeskunde en medicijngebruik) en van wetenschappelijke vorming en kerkelijke autorisatie van de geestelijk verzorger die de dienst der genezing in praktijk brengt. Tenslotte werden praktische wegen verkend om de dienst der genezing met beleid te integreren binnen het zorgteam in de zorginstelling, waarbij het belang werd onderstreept van respect voor en daadwerkelijk kennisnemen van elkaars denkwerelden door vertegenwoordigers van beide richtingen.

In het verlengde van de bespreking van de verhouding tussen dienst der genezing en geneeskunde werd in een excurs aandacht gegeven aan de verhouding tussen dienst der genezing en alternatieve, energetische 'healing' zoals geïmplementeerd in New Age-kringen, met welke geneeswijze de moderne pastor in de zorginstelling in toenemende mate wordt geconfronteerd. Bij soms verregaande overeenkomsten werden tegelijk belangrijke verschillen geconstateerd (m.n. met betrekking tot de plaats van de zonde, de toekomstverwachting, de waarde van het lichamelijk bestaan en de aard van de genezende kracht). Vanuit een christelijke optiek werd benadrukt dat genezende krachten pas tot hun bedoeling komen, wanneer zij worden geplaatst binnen de omgang met God, die Schepper en Verlosser is, en in de dienst aan Hem.

In het laatste deel van het hoofdstuk werd van de in de voorgaande hoofdstukken bijeengebrachte contextuele, conceptuele en methodische elementen van de dienst der genezing een aantal uitgelicht vanwege hun betekenis voor de zorgpraktijk in zorginstellingen in het algemeen en het instituutspastoraat in het bijzonder. Van de contextuele elementen werden besproken het belang van een patiëntgerichte houding, van een zo mogelijk niet-klinische entourage, van interdisciplinaire coöperatie gerelateerd aan aandacht voor de hele mens en van de uitoefening van de dienst der genezing binnen de kaders van een gevestigde kerk. Beseft werd dat in de Nederlandse situatie de interdisciplinaire samenwerking veelal de geestelijke component zal moeten ontberen, die te Burrswood een belangrijk onderdeel van de coöperatie vormde.

Van de conceptuele elementen werden voor de situatie in de Nederlandse zorginstelling onderstreept en uitgewerkt de christocentrische gerichtheid binnen de praktijk van de dienst der genezing (in het besef dat in Nederlandse zorginstellingen deze gerichtheid -anders dan te Burrswood- meestal beperkt zal moeten blijven tot een kleinere kring van mensen rond de pastor) en de drie bipolaire concepten van resp. triomf en lijden, bemoediging en oproep tot omkeer en enkeling en gemeenschap, concepten waarvan de brandpunten elkaar in evenwicht houden en die aldus de dienst der genezing kunnen behoeden voor eenzijdigheden.

Van de in de voorgaande hoofdstukken genoemde werkwijzen werden met het oog op de praktijk van Nederlandse zorginstellingen besproken: de openheid voor de leiding van de Heilige Geest, het gebed om genezing in

zijn verschillende vormen, de handoplegging, de als sacramenteel handelen geduide zalving en de uitoefening van de dienst der genezing binnen de context van de maaltijd van de Heer, waarbij ook aandacht werd gegeven aan heling van de relatie met geliefde gestorvenen. Voorts werd het belang onderstreept van het hanteren van creatieve werkwijzen en werden de mogelijkheden besproken tot het houden van diensten van voorbede en handoplegging, in kleiner of groter verband. Met betrekking tot de eventuele uitoefening van de dienst der bevrijding in de zorginstelling werd interdisciplinaire samenwerking waar mogelijk van wezenlijk belang geacht. Aanvullend op wat eerder in dit hoofdstuk werd gezegd over integratie van de dienst der genezing binnen het zorgteam werd tenslotte in een achttal stappen een weg gewezen tot een bedachtzame implementatie van de dienst der genezing in de dagelijkse praktijk van het pastoraat binnen de zorginstelling.

## SUMMARY

**Title:** *For our Healing and Salvation: The Ministry of Healing and its Position in Institutions of Healthcare.*

In the **first chapter** the aim of this research project was described in the following terms: “Arriving at a first exploration of the possibilities to incorporate the ministry of healing in the pastoral practice of Dutch institutions of healthcare.”

The ministry of healing was defined as that branch of ministry which, based on Jesus’ commandment to his disciples: “heal the sick” (Matthew 10:8par), occupies itself with listening to, speaking with and praying for sick people, whether or not combined with accompanying acts such as the laying-on of hands and anointing with oil.

A first observation showed that in Dutch society there is an increasing interest in healing, especially within New Age circles, whereas in the ecclesiastical and theological mainstream only slight interest in (the ministry of) healing can be discerned. A second observation exposed the marginal position of the ministry of healing within the practice of pastoral care in Dutch institutions of healthcare. At the same time a hesitant turn was noted, both within the established churches and within the pastoral practice in institutions of healthcare.

Having observed a void within pastoral care in Dutch institutions of healthcare, the English hospital of Burrswood was introduced. In imitation of the philosophy of its founder, Dorothy Kerin, in Burrswood the ministry of healing forms an integral part of the pastoral and general care, which makes its position unique in the world. In spite of the contextual differences between this English private hospital and Dutch institutions of healthcare, ample similarities were found to warrant the transfer of possible lessons learnt in this British hospital to Dutch institutions of healthcare. The ministry of healing being relatively unknown in the Netherlands, and in view of the minor reflection on the ministry of healing in institutional settings, it was decided first to introduce the ministry of healing in a general sense, before focusing on Dorothy Kerin and Burrswood. Moreover, it was deemed useful to conclude the findings from this pastoral-theological exploration as well as the subsequent research into Dorothy Kerin and Burrswood with a biblical-theological reflection on healing in order to award the ministry of healing a well-considered position in its application in institutions of healthcare and to protect it against one-sidedness.

The main research question was phrased as follows:

*How does the ministry of healing function*

- *in the recent and current non-institutional theoretical reflection and pastoral practice and*
- *in the theoretical reflection and pastoral practice within the institutions of healthcare founded by Dorothy Kerin?*

*What can be learned from this reflection and practice, and from the biblical-theological reflection on this practice, in view of the pastoral practice in Dutch institutions of healthcare?*

Against the backdrop of a mainly British and American body of literature on the ministry of healing, **chapter two** focused on the work of a number of important representatives: two Britons, two Americans and two Dutchmen, belonging to different denominations and of various origin, both sacramental and charismatic.

The Englishman *George Bennett* (1913-1978) was one of the pioneers of the British ministry of healing. His ideas on healing can be labelled as Christ-centred: healing is a fruit of Christ's Easter Victory, in which he conquered the powers of sin and disease. At the same time, Bennett calls the powers that were unleashed at Christ's resurrection "the healing forces of the universe" and thus connects creative energy and Jesus' redemptive work, without making clear how exactly the two are related. Bennett advocates cooperation between the ministry of healing and the medical professions. In this cooperation the ministry of healing, viewed from the perspective of the coming of God's Kingdom, specifically aims at the healing of the entire person.

*Morris Maddocks* (\*1928), former Anglican Bishop Suffragan and advisor to the Archbishops of Canterbury and York for the Ministry of Health and Healing, describes healing as an unleashing of creative power, which has been advanced in Jesus' cross and resurrection. He connects healing to the coming of God's Kingdom and to the promise of a new covenant. He locates the ministry of healing within an ecclesiastical-liturgical context. His ideas about healing are collective (showing attention for the community) as well as holistic. He advocates a continuing cooperation of ministry of healing and medical science and the annulment of the compartmentalization of religion and medical science, which has evolved over the years.

The ideas on healing of the American *Francis MacNutt* (\*1925) can be labelled as well-balanced. He distinguishes various levels in the degree of healing and in the time needed to pray for healing (in this respect he speaks of 'soaking prayer'). Moreover, he makes a distinction between the 'already' and the 'yet to come' of God's Kingdom as well as between sickness and suffering. According to MacNutt, healing can occur via natural processes (accelerated through prayer), but also via a direct, creative act of God. In his view, medical science and healing through prayer can complement each

other, because God also works through the way of natural healing. MacNutt pays particular attention to the deliverance from evil spirits.

Following from his ideas on this subject, a digression studied more closely the factual existence of the demonic. A hermeneutical position was taken up which, in addition to acknowledging structural forms of evil, acknowledges the existence of person-like negative entities, while leaving room for the possibility that complaints diagnosed as demonic in biblical times can be interpreted differently nowadays.

In their search for an integration of psychology and spirituality/prayer, the American brothers *Dennis and Matthew Linn* and Dennis' wife *Sheila Fabricant Linn* emphasize inner healing, in which forgiveness takes an important place and use is made of creative imagination. For them healing is a matter of passing on and receiving Jesus' love. In their theology of healing the 'examen' ("what are you most/least grateful for?"), which can be dated back to Ignatius, has a growth-stimulating place. Because in their spiritual conviction God reveals himself in all creation, they smoothly connect the natural life and the spiritual. In their view, for the purpose of healing God also uses the medical professions and medication. As a particular form of healing the healing of ties with one's ancestors is a subject which they dwell on elaborately.

For *K.J. Kraan* (1912-1982), who can be considered one of the pioneers of the ministry of healing in the Netherlands, healing belongs to the realm of God's history of salvation. In his view, one cannot expect too much of (unredeemed) nature. His theology of healing is a *theologia gloriae*: as a result of the redemption through Jesus' cross and resurrection, the eschatological salvation, including healing, has definitely broken through. Kraan refuses to speak of temporariness of salvation, but does leave room for unheard prayers as a result of spiritual resistance called forth by the coming of the Kingdom of God. He characterises the relation between medical science and the ministry of healing with 'mederi' and 'sanare', the latter term referring to the healing of man in its entirety. Kraan particularly accentuates the ministry of healing by framing it within God's care for the oppressed.

Finally, the Dutchman *Martien Parmentier* (\*1947) goes his own way by speaking of the 'lizard principle', which he uses to refer to an in his view autonomously operating regenerative force in the universe. According to Parmentier, God is present in his creation in a real but hidden way. Prayer for healing is in Parmentier's view the activation of this regenerative creative force. Although this force can also be called upon from outside the church, the miracle is only done true justice when as 'beyond-natural' symbol it refers to God's reality which lies beyond our own. Parmentier emphasizes the continuity between creation and God's healing mercy, but, feeling a need for sanctification and redemption, also speaks of the necessity to

‘charismatically mould’ the gifts of creation. He devotes special attention to the phenomenon of ‘resting in the Spirit’.

Following from the work of these authors, a final digression discussed the role of the Spirit in creation and redemption.

The **third chapter** made the transition to the institutional healing ministry by Dorothy Kerin (1889-1963), who, after having been miraculously healed, received a visionary task to heal the sick, comfort the sorrowing and give faith to the faithless. Her mystical communion with Christ resulted in her receiving the ‘stigmata’ on hands, side and feet, which have been recorded by various witnesses. The recently published Bishops’ report *A Time to Heal* lists her name among those who fulfilled a prophetic role in reviving the ministry of healing within the Church of England.

Kerin’s healing ministry occurred mainly in her ‘homes of healing’, of which Burrswood in Kent was the last one. Main characteristics of her ministry that were mentioned were her loving attitude towards her patients and her eye for the therapeutic value of beauty. Kerin emphasized the importance of cooperation between religion and medical science in her homes. She further stressed that the ministry of healing should be practised within the framework of the church (in her case: the Church of England). Nurses and doctors surrounded the patients with medical care, priests conducted healing services in which patients received the laying-on of hands. Her work was supported by a team of assistants who formed a community working on a spiritual basis.

Kerin’s ideas show a development: shortly after her healing she emphasized the approaching new age of God’s Kingdom, as part of which the Living Christ grants healing, later she also fundamentally acknowledged permanent suffering. She interpreted her own suffering as a suffering with Christ for the sake of others (cf. Col. 1:24).

In Kerin’s ministry intercessions occupied an important place. In her “Little Way of Prayer” she emphasized the importance of a devotional attitude in which the praying person empties himself of his own wishes and desires and focuses on the will of God, after which those who are being prayed for are dedicated to Him in silence. This quiet surrender to God, in which the outcome of prayer is left to Him, is called her ‘resting theology’.

Long before MacNutt spoke of ‘soaking prayer’, we find among Kerin’s methods repeated intercession and touch or laying-on of hands, resulting in gradual recovery.

A first digression in chapter three discussed her biographers’ reproduction of the message which Kerin gave in a British journal shortly after her cure. It concluded that her message underwent a process of hagiographical adjustment, which is why until today this message has been reproduced



incorrectly. The original message has been added as an appendix to this chapter.

A second digression compared the language of the abovementioned message with Kerin's more Christian terminology in a reproduction a few years later. It seems probable that the terminology of her original message is not an indication of esoteric influence, but can be attributed to the atmosphere of the liberal, 'healthy-minded' faithful in those days.

The **fourth chapter** focused on the current practice in Burrswood, an independent medical centre near Tunbridge Wells, sharing characteristics of a general hospital, a nursing home and a healing home. Its mission statement mentions the threefold task that its founder, Dorothy Kerin, received. It is the following combination, which can be traced back to Kerin's ideas, that gives Burrswood its unique position compared to other institutions of healthcare: a holistic vision, in which medical science and Christian faith are brought together in an interdisciplinary fashion, a Christ-centred focus (as demonstrated in a concentration on Christ while exercising one's healing duties with a patient-focused attitude), room for the mystery of suffering (in which healing is considered to be more than just physical recovery) and attention for silence and beauty. Results of the empirical research, comprising interviews and participatory research, showed that most elements of this combination were highly valued by patients. The cooperation between (para-)medical and pastoral disciplines can be characterised as complementary and overlapping: in staff meetings during which patients are discussed a policy of 'open professional borders' is employed while simultaneously respecting each other's own professional approach, and staff pray together when necessary. The concept of shared confidentiality allows the exchange of confidential information among the entire care team. Representatives of the (para-)medical professions, together with the chaplains, participate where necessary in the care of individual patients and in services of prayer and laying-on of hands.

The chaplains at Burrswood emphasized the following pastoral-theological conceptual aspects as significant for their theology of healing: the sovereignty of God; the pivotal position of Christ, in whom God redeems his people; the work of the Holy Spirit in creation and through the healing work of doctors, but also –as an expression of God's mercy in Jesus Christ– in the healing work of chaplains; the tension between the 'already' and the 'yet to come' in the coming of the Kingdom; the position of suffering as opposed to healing; the healing of patients in their entire being; and the role of the congregation as basis of healing pastoral care.

The methods used by the chaplains at Burrswood include general-pastoral methods (such as interviews and counselling), methods deriving from charismatic circles (such as openness for the guidance of the Holy Spirit,

employment of the gifts of the Spirit, laying-on of hands and various forms of prayer for healing), methods which are sacramental in character (such as the service of the Eucharist, also with the purpose of healing damaged relationships with deceased relatives, and the practice of anointing), methods functioning within a liturgical framework (such as celebrating the Eucharist with special intentions and organising healing services, whether or not within the context of the Eucharist), interdisciplinary methods (such as cooperation with other members of the team of carers in consultation, intercession, laying-on of hands and anointing) and 'creative methods' (such as placing a personal letter at the foot of a cross).

Of the methods employed it was the laying-on of hands and anointing in general, and more specifically the cooperation between chaplain and counsellor, in which the chaplain affirms a completed counselling process through anointing, that were perceived by the patients as having a positive effect on their well-being.

In the light of biblical theology and of a number of illustrative biblical narratives of healing, **chapter five** studied the following themes, discussed in the previous chapters, more closely: the relation between creation and healing, the relation between healing and the coming of God's Kingdom, the position of sickness and suffering and the role of the community in the search for healing. Also, the main working methods in the ministry of healing, as discussed in the previous chapters, were reflected upon in the light of the biblical 'healing practice'. This reflection aimed, in debate with the biblical tradition, to protect today's practice of the ministry of healing, also in institutions of healthcare, against over-simplification and distortion. Approaching the biblical information from a canonical and Christological perspective and a salvation-historical view of Scripture, a number of findings were arrived at that resulted in several conclusions relating to the ministry of healing. After reproducing these findings, the conclusions will be listed.

Although God's good creation has been disrupted by sin, it has not completely lost its potential of blessing, so that healing and regenerative capabilities are still present and means of healing can be found in it.

Against the backdrop of a disrupted creation Holy Scripture mentions wholeness and healing mainly within the frames of God's covenant (redemptive partnership) and of his Kingdom (re-creative government).

As a consequence of God's covenant with Abraham the Torah expresses a promise of blessing, in which the shalom of 'the beginning' is made visible again. This blessing includes protection against illness.

The Old Testament prophets promise a future manifestation of God's liberating kingdom and the vision emerges of a paradisiacal shalom around a messianic Davidide in a re-created land. With them, healing is mainly a

promise for the future, belonging to the abundance of the new covenant which God will make with his people and which will be sealed by divine reconciliation.

In the New Testament, healing is framed within the coming of God's Kingdom, the correlate of the inauguration of the new covenant. God's Kingdom is about to break through in the person and acts of Jesus. In surrendering his life, an act interpreted as substitutive sacrifice in which God works redemption for many, Jesus seals the new covenant that the prophets foresaid. With Jesus' resurrection, as a first realisation of the salvation of the Final Transformation, new life is released by the power of the Spirit, enabling the realisation of promised signs and miracles. Since the time of Jesus' public appearance, healing occurs regularly, particularly as a concrete, but preliminary manifestation of the salvation of the Kingdom, which is breaking through in Him. Healing is primarily a missionary sign, which accompanies the proclamation of the coming of God's Kingdom and the apparition of the Messiah, and which – in view of the approaching judgement - calls for repentance, but can also be an encouraging sign of salvation within a congregational setting.

Some, but not all, healing narratives emphasize the importance of a 'drawing near in faith'. This faith, however elementary, can be considered an actualisation of the covenantal relationship between God and the diseased person or his environment.

Although God's Kingdom is breaking through with the manifestation of Jesus in signs of healing and deliverance, we are still expecting the definitive coming of the Kingdom, including the transformation of our physical existence, of which Jesus' resurrection is the first manifestation, so that healing today retains its preliminary character. The Kingdom not having reached its definitive form is one of the reasons why healing does not always occur nowadays.

Holy Scripture more than once reduces illness to a transgression of the rules laid out in the covenant. However, there are also alternative voices in the Old Testament, emphasizing the suffering of the righteous (Job). The New Testament retains a general connection between disease and sin, but in some places denies a personal and specific relationship between the two. Moreover, disease is now also traced back to the workings of the devil, against whose destructive actions the coming of the Kingdom marks a counter-offensive. In addition to disease emerging from sin, Holy Scripture also mentions a general kind of suffering, which is related to the transience of creation.

In the New Testament the environment of the patient occupies an important place. The patient is part of a broader community. Sometimes it is this community which musters the faith with which the diseased is offered up for healing. Contrariwise, the healing of the patient sometimes functions as an

appeal to the people surrounding him. In the footsteps of Jesus' healing ministry, the community of the faithful has received a task to heal, the execution of which differs in quality from the healing work by Jesus and his apostles, but which remains valid until the parousia. Today's ministry of healing can be interpreted as an execution of this continuous task.

The most important Old Testament 'method' of healing is prayer. The most common New Testament 'methods' are touch/laying-on of hands and Word of Command. Both the healing touch/laying-on of hands without additional acts and the word of command without further bodily contact appear to be specific for the New Testament ministry of healing. In this study, both were interpreted from the salvational perspective of Christ's appearance: as expression of restored communion with God on the one hand and re-creating intention as expressed in the word of command on the other hand, they reflect the inauguration of the (new) covenant and the coming of God's Kingdom respectively. The act of anointing was also interpreted in the light of the advent of God's salvation, viz. as sign and means of the eschatological activity of the Spirit in the sick person in view of his or her (renewed) dedication to God.

The methods in both the Old and New Testament are varied and mostly creatively geared towards a specific situation.

On the basis of the abovementioned findings, the following conclusions were arrived at for the practice of the ministry of healing:

- A rejection of medical action and of the use of medication by workers in the ministry of healing is contradictory to the biblical testimony.

- Healing can be connected to missionary/evangelizing activities as well as to the life of the Christian community.

- Because the precondition of faith does not occur in all healing narratives of the New Testament, as a matter of principle it is incorrect to reduce non-occurrence of healing to a lack of faith within the patient.

- God's Kingdom not having reached its definitive form yet, one-sidedly raising expectations of healing in a triumphal attitude does not befit the ministry of healing.

- For the ministry of healing one-sidedly to reduce disease to personal sin or to demonism does not do justice to the multicoloured biblical image of the possible origins of disease.

- In the light of the approaching Kingdom, disease foremost calls for a reaction in the form of faithful prayer for healing: a pastoral call for (premature) acquiescence contradicts the dynamism of the coming of God's Kingdom.

- The ministry of healing is not a matter of individualism, but is anchored within the community of the faithful.

-The current ministry of healing can be understood as realisation of the Scriptural command to heal. The qualitative difference between Jesus and his disciples on the one hand and the Christian congregation on the other hand might account for the fact that nowadays the ministry of healing often needs repetitive prayer.

-If possible, methods in today's ministry of healing ought to be a beacon of the future of God's salvation breaking through in the life of the patient, but also – when useful – to be creatively geared towards his or her specific situation. Biblicist imitation of methods of that particular age does not do justice to the Spirit's creative work today.

In a digression in the fifth chapter the connection between (bodily) healing and Jesus' death was further explored. It proved only possible to connect the two indirectly, which is why 'demanding' healing on ground of the accomplished work of Christ ought to be rejected.

The **sixth and final chapter** listed the general hospital, the nursing home, the mental home and the rehabilitation centre as Dutch institutions of healthcare which, because of their focus on the search of healing, qualify for integration of the ministry of healing in institutional pastoral care.

This chapter discussed the difference between the Dutch term *geestelijke verzorging* (spiritual care) as a general, all-encompassing term and (institutional) 'pastoral care' as a discipline with its own clerical identity, in which 'spiritual care' is interpreted from a certain ecclesiastical tradition. Noticing general discontent with the blurring of a defining identity within the broad range of 'spiritual care', this study advocated a more pronounced form of Christian pastoral care. In addition to a denominational interpretation of 'spiritual care', the possibility of a different interpretation was suggested, in which the three currents distinguished within non-institutional pastoral care (*kerugmatic*: proclaiming the liberating Word of God; *therapeutic*: seeking inner healing and growth through a process of awakening and self-realisation; *hermeneutic*: aiming at the preservation or re-interpretation of someone's life story in its interaction with the story of God) were applied to pastoral care in institutions of healthcare. Also, a fourth current was added: charismatic pastoral care (which, being open to the gifts of the Spirit, seeks healing of mind, soul and body) or the ministry of healing, which was positioned in between kerugmatic and therapeutic pastoral care. The ministry of healing as specific form of institutional pastoral care was defined as: the professional and clerical support and assistance of people in their search for wholeness of their entire being, based on the Christian faith.

We elaborately discussed the relation between regular Western medical science, operating from a rationalistic-empirical paradigm, and the ministry

of healing, which is based on a metaphysical or spiritual paradigm. Realizing that in the Netherlands the latter paradigm is mostly regarded as outdated and inferior by representatives of the (para-)medical disciplines, we discussed the strengths and weaknesses of current Western medical science and noted the hesitant changes in regular medical science towards a more holistic approach. After having illustrated the one-sidedness of a rational-empirical mode of thinking from both an epistemological and cross-cultural healing angle, we cautiously argued for a complementary cooperation of healthcare and ministry of healing. In order to distinguish the ministry of healing from expressions of fundamentalism and charlatanry, five quality standards were mentioned, of which the three most important ones are: the criterion of 'non-extremism' (distancing oneself from 'over-demonising', from establishing one-sided links between illness and sin, from raising one-sided expectations of healing, and from a one-sided attribution of non-cure or non-immediate cure to a lack of faith), the criterion of 'non-exclusivity' (refraining from any form of rejection of regular medical science and medication) and the criterion of academic training and ecclesiastical authorization of the pastor practising the ministry of healing. Finally, we explored practical ways towards a cautious incorporation of the ministry of healing within the caring professions, stressing the importance that representatives of both the (para-)medical and pastoral professions show mutual respect for and actually take note of each other's way of thinking.

Following from the discussion of the relation between the ministry of healing and medical science, a digression focussed on the relation between the ministry of healing and alternative, energetic healing, as practised in New Age-circles; practices with which today's chaplains find themselves increasingly confronted. Despite many similarities, major differences were noted as well, especially in relation to the position of sin, expectations for the Future, the value of bodily existence and the nature of the healing force. From a Christian point of view it was emphasized that healing forces only then fulfil their purpose when they are positioned within Communion with God, who is Creator and Redeemer, and in His service.

The final part of this chapter highlighted a number of previously listed contextual, conceptual and methodical elements of the ministry of healing because of their importance for the daily practice of care in institutions in general and pastoral care in particular. As contextual elements we discussed the importance of a patient-centred attitude, of an as much non-clinical environment as possible, of interdisciplinary cooperation combined with attention for persons in their entirety, and of practising the ministry of healing within the parameters of an established church. We realized that in the Dutch situation the interdisciplinary approach will most of the time necessarily lack the spiritual component, which in Burrowswood formed an essential element of this cooperation.

Of the conceptual elements, in view of the situation in Dutch institutions of healthcare the following concepts were underlined and discussed in more detail: the Christ-centred nature within the practice of the ministry of healing (being aware that in the Dutch situation this nature – as opposed to Burrswood – will mainly be limited to a small circle of persons around the chaplain), and the three bipolar concepts of triumph and suffering, comfort and call to conversion and individual and community; concepts whose focuses balance each other out and which can thus protect the ministry of healing against one-sidedness.

Of the methods mentioned in the previous chapters the following were discussed in view of the current practice in Dutch institutions of healthcare: openness towards guidance by the Holy Spirit, healing prayer in its various forms, the laying-on of hands, anointing (an act interpreted as sacramental) and the practice of the ministry of healing within the context of the Eucharist, paying attention also to healing damaged relationships with deceased relatives. Furthermore, the importance of using creative methods was underlined, and possibilities were discussed of services of intercessions and laying-on of hands, whether in smaller or larger circles. As regards the practice of the ministry of deliverance within institutions of healthcare, interdisciplinary cooperation, wherever possible, was deemed of essential importance.

In addition to what had been stated earlier in this chapter about the integration of the ministry of healing within teams of carers, this study concluded with an eight-step guide towards a cautious implementation of the ministry of healing in the daily pastoral practice in institutions of healthcare.

## LIJST VAN GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Al-Issa, Ishan en Al-Subaie, Abdulla, 'Native Healing in Arab-Islamic Societies', in: Gielen, Uwe P., Fish, Jefferson M. en Draguns, Juris G. (eds.), *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, Mahwah (N.J.), London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, 343-365.
- Alkier, Stefan, *Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostels Paulus, Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 134), Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.
- Allen, Leslie C., *Psalms 101-150* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1983.
- Alston, William P., *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- Anderson, Bernhard W., *From Creation to New Creation. Old Testament Perspectives* (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis: Fortress, 1994.
- , *Contours of Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress, 1999.
- Angelo, Jack, *Spiritual Healing, Energy Medicine for Health & Well-Being*, London: Vega, 2002.
- Arnold, Dorothy Musgrave, 'I Have Blessed Thee and Loved Thee with an Everlasting Love', Appendix B in: Kerin, Dorothy, *The Living Touch*, London: Hodder & Stoughton, 1965, 86-96.
- , *Dorothy Kerin, Called by Christ to Heal*, London/Sydney/Auckland/Toronto: Hodder & Stoughton, 1972<sup>4</sup>.
- , 'Introduction', in: Ernest, Johanna, *The Teaching of Dorothy Kerin, Founder of Burrswood 1948*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1977, 5-6.
- , 'The Church of Christ the Healer', Appendix in: *Fulfilling, A Sequel to "The Living Touch"*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1982, 161-166.
- Ash, Edwin Lancelot, *Faith and Suggestion, Including an Account of the Remarkable Experiences of Dorothy Kerin*, London: Herbert & Daniel, z.j.
- A Time to Heal, A Report for the House of Bishops on the Healing Ministry*, London: Church House, 2000.
- Aubert, Edward Falla, *Faith, Medicine and Healing, A Collection of Lectures Given by the Late dr. Edward Falla Aubert, M.D., Warden of Burrswood, 1963-1975*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, z.j.
- Audi, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, London/New York: Routledge, 1998.
- Aupers, Stef en Van Otterloo, Anneke, *New Age, een godsdiensthistorische en sociologische benadering*, Kampen: Kok, 2000.



- Baarda, D.B., Goede, M.P.M. de, Teunissen, J, *Kwalitatief Onderzoek, Praktische handleiding voor het opzetten en uitvoeren van kwalitatief onderzoek*, Houten: Educatieve Partners Nederland, 2000.
- Bach, Govert J., 'Multidisciplinaire samenwerking in de psychiatrie: dilemma of kans?', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 639-645.
- Bakken, Kenneth L., *The Journey into God, Healing and Christian Faith*, Minneapolis: Augsburg, 2000.
- Bakker, Dirk Jan, 'Het algemeen ziekenhuis van onze tijd', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 17-26.
- Baltzer, Klaus, *Deutero-Jesaja*, Band X,2 (Kommentar zum Alten Testament), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999.
- Barr, James, *The Concept of Biblical Theology, An Old Testament Perspective*, London: SCM, 1999<sup>2</sup>.
- Barrett, C.K., *The Second Epistle to the Corinthians* (Black's New Testament Commentaries), London: Black, 1990<sup>5</sup>.
- , *The Acts of the Apostles*, Volume I (The International Critical Commentary), London/New York, T&T Clark/Continuum, 2004 (repr.).
- , *The Gospel according to St. John, An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London: SPCK, 1996<sup>7</sup> (second ed.).
- Bavinck, Herman, *Gereformeerde Dogmatiek*, Vierde Deel, Kampen: Kok, 1976<sup>6</sup>.
- BDAG: *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, revised and edited by Frederick William Danker, Chicago/London: University of Chicago Press, 2000<sup>3</sup>.
- Beale, G.K., *The Book of Revelation, A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK): Eerdmans / Carlisle: Paternoster, 1999.
- Beasley-Murray, G.R., *Jesus and the Kingdom of God*, Grand Rapids/Exeter: Eerdmans/Paternoster, 1986.
- Beek, A. van de, *De adem van God, De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk: Callenbach, 1987
- , *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk: Callenbach, 1991.
- , *Schepping, De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn: Callenbach, 1996.
- Behm, J., 'diathèkè: The NT Term diathèkè', in: Kittel, Gerhard (ed.) en Bromiley, Geoffrey W. (ed. and transl.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974<sup>6</sup>, 129-134.
- Beinum, Marianne W. van, 'De derde in het midden, Een protestantse visie op geestelijke verzorging', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 294-304.
- Bennett, George, *The Heart of Healing, A Handbook on Healing*, Evesham: Arthur James, 1971

- , *Miracle at Crowhurst*, Evesham: Arthur James, 1972<sup>2</sup>.
- , *In His Healing Steps*, Evesham: Arthur James, 1976.
- , *Commissioned to Heal and Other Helpful Essays*, Evesham: Arthur James, 1979.
- Bennett, Rita, *How to Pray for Inner Healing for Yourself and Others*, Eastbourne: Kingsway, 1984.
- Berg, Marinus van den, 'Geestelijke verzorging in het verpleeghuis, Vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 181-184.
- Berkhof, H., *Christelijk Geloof, Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk: Callenbach, 1973<sup>3</sup>.
- Berkouwer, G.C., *De mens het beeld Gods* (Dogmatische Studiën), Kampen: Kok, 1957.
- Beroepsstandaard voor de geestelijk verzorger in zorginstellingen*, VGVZ-cahiers 2, Amersfoort, 2002 (interneteditie: [www.vgvz.nl/beroepsstandaard.doc](http://www.vgvz.nl/beroepsstandaard.doc), geraadpleegd juni 2004).
- Beukel, A. van den, *De dingen hebben hun geheim, Gedachten over natuurkunde, mens en God*, Baarn: Ten Have, 1992<sup>7</sup>.
- , *Met andere ogen, Over wetenschap en het zoeken naar zin*, Baarn: Ten Have, 1996<sup>3</sup>.
- Bevington, G.C., *Remarkable Incidents and Modern Miracles through Prayer and Faith*, Jamestown (N.C.): Newby Book Room, 1985.
- Biser, Eugen, 'Kann Glaube heilen? Zur Frage nach Sinn und Wesen einer therapeutischen Theologie', in: Fuchs, Brigitte en Kobler Fumasoli, Norbert (Hg.), *Hilft der Glaube? Heilung auf dem Schnittpunkt zwischen Theologie und Medizin* (Symposion, Anstöße zur interdisziplinären Verständigung, Band 1), Münster: LIT, 2002, 35-56.
- Bittner, Wolfgang J., *Heilung - Zeichen der Herrschaft Gottes*, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 1984.
- Blijlevens, A., Lukken, G. en De Wit, J. (red), *Liturgie met zieken, Beschouwingen over ziekenliturgie en modellen van liturgie met zieken uit 20 jaar werkmap Liturgie (1966-1985)*, deel I en II, Baarn: Gooi en Sticht, 1993.
- Block, Daniel I., *The Book of Ezekiel, Chapters 1-24* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (UK): Eerdmans, 1997.
- Bloemendal, Gert, Duijnste, Mia, Hattinga Verschure, J.C.M., *Thuis in het verpleeghuis, Werken-wonen-bezoeken*, Nijkerk: Intro, 1985.
- Blomberg, C.L., 'Healing' in: Green, Joel B., McKnight, Scot, Marshall, I. Howard (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove (Ill.)/Leicester: InterVarsity, 1992, 299-306.
- Bock, Darrell L., *Luke* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Volume 1, Grand Rapids (Mich.): Baker, 2004<sup>5</sup>.

- Bolkestein, M.H., *Zielszorg in het Nieuwe Testament*, Den Haag: v/h Van Keulen Periodieken, 1964.
- , *Het Evangelie naar Marcus* (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach, 1985<sup>5</sup>.
- Bonnard, Pierre, *L'Épître de Saint Paul aux Galates* (Commentaire de Nouveau Testament), Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1972<sup>2</sup>.
- Bonnington, Mark, 'Is the Old Covenant Renewed in the New?', in: Cartledge, Mark J. and Mills, David, *Covenant Theology, Contemporary Approaches*, Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2001, 57-66.
- Booth, Howard, *Healing is Wholeness, A Resource Book to Encourage Healing Ministry Initiatives in the Local Church*, London: Methodist Church DSR /Churches' Council for Health and Healing, 1987.
- Borg, Meerten B. ter, *Waarom geestelijke verzorging? Zingeving en geestelijke verzorging in de moderne maatschappij*, Nijmegen: KSVG, 2000.
- Botting, Michael, *De dienst der genezing in de plaatselijke gemeente* (vert. van *Christian Healing in the Parish*; uitgave i.s.m. de Nederlandse Lucasorde), Sliedrecht: Merweboek, 2000.
- Bouwer, J., *Grondslagen van geestelijke zorgverlening als wetenschappelijke discipline*, Zeist: CVZ, 1998.
- , *Van de kaart naar het gebied, Het domein van de geestelijke zorgverlening* (Kamper Oraties 24), Kampen: Theologische Universiteit, 2003.
- , 'Geestelijke zorgverlening tussen esoterie en exoterie', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 107-117.
- Bradford, Michael, *Genezing door kosmische energie, Handen helpen helen* (vert. van *Hand-on Spiritual Healing*), Den Haag: Mirananda, 1995.
- Brinkman, Martien E., *Het drama van de menselijke vrijheid, De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*, Zoetermeer: Meinema, 2000.
- Broadhead, Edwin K., 'Echoes of an Exorcism in the Fourth Gospel?', in: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 86 (1995), 111-119.
- Brongers, H.A., *I Koningen* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Callenbach, 1989<sup>3</sup>.
- , *II Koningen* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Callenbach, 1982.
- Brown, Callum G., *The Death of Christian Britain, Understanding secularisation 1800-2000*, London/New York: Routledge 2003 (repr.).
- Brown, Michael L., *Israel's Divine Healer* (Studies in Old Testament Biblical Theology), Carlisle: Paternoster, 1995.
- Bruce, F.F., *The Book of Acts* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1981 (repr.).
- , *The Gospel of John, Introduction, Exposition and Notes*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1994 (repr.).

- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament, Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997.
- , *The Land, Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Minneapolis: Fortress, 2002<sup>2</sup>.
- Buckley, Michael, *His Healing Touch, A Personal Witness to the Power of God's Healing Love*, London: Fount, 1987.
- Budiman, Rudy, *De realisering der verzoening in het menselijk bestaan, Een onderzoek naar Paulus' opvatting van de gemeenschap aan Christus' lijden als een integrerend deel der verzoening* (diss.), Delft: Meinema, 1971.
- Burrswood, Christian Centre for Healthcare and Ministry:  
*Guidelines for Pastoral Conduct* (intern document)  
*Instructieblad Pastoral Care* (intern document)
- Burrswood, *A Christian Hospital & Place of Healing*, informatiemateriaal (z.p., z.j.):
- Losse informatiebladen:
- Acute Medical Care*
  - Burrswood, A Christian Centre for Medical and Spiritual Care*
  - Burrswood, Christian Centre for Healthcare and Ministry*
  - Burrswood Hospital*
  - Burrswood, our History*
  - Chronic Fatigue Syndrome (CFS)*
  - Counselling*
  - Palliative Care*
  - Pastoral Placements at Burrswood*
  - Physiotherapy*
  - Post Operative & Step Down Care*
  - Respite Care*
  - The Spiritual Dimension of Burrswood*
- Informatiefolders:
- Burrswood, Our Community*
  - Burrswood Counselling Service*
  - Burrswood Endowment Trust, A Foundation for Individual Care and Healing*
  - The Burrswood Fellowship*
  - Chapel House, The Burrswood Guest House, a Haven of Rest and Refreshment*
  - The Christian Ministry of Burrswood*
  - General Information*
  - History of Burrswood*
  - The Hospital Wing*
  - Outpatients at Burrswood, Physiotherapy, Hydrotherapy, Medical Consultation*
- Informatiebrochure *Welcome to the International Friends of Burrswood*

- Algemeen informatieboekje *Burrswood, A Christian Hospital & Place of Healing*  
 Website: [www.burrswood.org.uk](http://www.burrswood.org.uk) (geraadpleegd september 2005)
- Burrswood, The Church of Christ the Healer:*  
 Informatiefolder *The Healing Service*  
*An Order of Service for the Laying-on-of-hands*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1989  
*An Alternative Order of Service for the Laying-on-of-hands*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, z.j.  
*Worship and Prayer with the Laying on of Hands* (order of service), z.j.  
*Healing Ministry within the Eucharist* (order of service), z.j.  
*The Administration of Holy Unction*, z.j.  
*The Anointing*, z.j.
- Burrswood - Circle of Love, A Whole Approach to Healing*, Groombridge: Burrswood, 1998.
- Burrswood News, The Newsletter for the Friends of Burrswood*, ed. Summer 1995 - Summer 2005.
- Burrswood, A Whole Approach to Healing, Jubilee Version* (videofilm), Groombridge: Burrswood, Christian Centre for Healthcare and Ministry, 1998.
- Van Buuren, Ari, 'Geestelijke verzorging en therapie - een zoektocht naar zingeving', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 268-276.
- Calvijn, Johannes, *Matthew, Mark and Luke, A Harmony of the Gospels*, Vol. I (Calvin's New Testament Commentaries, trans. A.W. Morrison, eds. David W. Torrance and Thomas F. Torrance), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1989 (repr.).
- , *The Gospel According to St. John*, Part One; Part Two (Calvin's New Testament Commentaries, transl. T.H.L. Parker, eds. David W. Torrance and Thomas F. Torrance), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1988 (repr.).
- Caragounis, C.C., 'Kingdom of God/Kingdom of Heaven', in: Green, Joel B., McKnight, Scot, Marshall, I. Howard (eds.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove (Ill.)/Leicester: InterVarsity, 1992, 417-430.
- Carson, D.A., *The Gospel according to John*, Leicester: InterVarsity / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1991.
- , 'New Testament Theology', in: Martin, Ralph P. en Davids, Peter H. (eds.), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove (Ill.)/Leicester: InterVarsity, 1997, 796-814.
- Carter Stapleton, Ruth, *The Gift of Inner Healing*, Waco (Texas): Word, 1976.
- , *The Experience of Inner Healing*, Waco (Texas): Word, 1979.  
 Nederlandse vertaling: *Het ervaren van innerlijke genezing* (serie Nieuw Leven), Kok: Kampen, 1982.
- Cartledge, Mark J., 'Empirical Theology: Towards an Evangelical-Charismatic Hermeneutic', in: *Journal of Pentecostal Theology* 9, 1996, 115-126.

- , *Practical Theology, Charismatic and Empirical Perspectives* (Studies in Pentecostal and Charismatic Issues), Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2003.
- Chavchavadze, Marina, *Dorothy Kerin As I Knew Her*, z.p.: The Executors of the Estate of Marina Chavchavadze, 1995.
- Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments, Theological Reflection on the Christian Bible*, London: XPress/SCM, 1996 (repr.).
- , *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (UK): Eerdmans, 2004.
- Chilton, Bruce, *Pure Kingdom, Jesus' Vision of God*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans / London: SPCK, 1996.
- Chryssides, George D., 'Healing and Curing: Spiritual Healing, Old and New', in: Bowman, Marion (ed.), *Healing and Religion*, Enfield Lock: Hisarlik, 2000, 59-68.
- Clebsch, William A. en Jaekle, Charles, *Pastoral Care in Historical Perspective*, London/New York: Jason Aronson, 1983 (repr.).
- Clinebell, Howard, *Basic Types of Pastoral Care and Counselling, Resources for the Ministry of Healing & Growth*, London: SCM, 1984 (rev. and enl. ed.).
- Cobb, E. Howard, *Christ Healing*, London: Oliphants, 1970 (repr.).
- Collins, Mary, 'Het Romeinse rituale: pastorale zorg voor en de zalving van de zieke', in *Concilium, Internationaal Tijdschrift voor Theologie* 1991 (2), 11-24.
- Cooke, Christopher Hamel, *Health is for God*, London: Arthur James, 1986.
- Court, John H., 'Hypnosis and Inner Healing', in: *The Journal of Christian Healing* 9/2, Fall 1987, 29vv.
- Cowie, Ian, *Prayers and Ideas for Healing Services*, Glasgow: Wild Goose/Iona Community, 1995.
- Cranfield, C.E.B. *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972 (repr.).
- , *The Epistle to the Romans, Volume I, Introduction and Commentary on Romans I-VIII* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T&T Clark, 1994 (repr.).
- Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus, The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edinburgh: T&T Clark, 1993.
- Cullmann, Oscar, *Christus und die Zeit*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1946.
- Cunningham, Lawrence S., 'Satan, A Theological Meditation', in: *Theology Today*, 51, 1994-1995, 359-366.
- Dam, W.C. van, *Stanger en Buchman, Twee modellen van strijdbare zielszorg* (diss.), Kampen: Kok, 1977.
- , *Zielszorg in de kracht van de Geest*, Kampen: Kok Voorhoeve, 1983.

- Davids, Peter H., *The Epistle of James, A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1983.
- , 'Suffering in 1 Peter and the New Testament', in: *The First Epistle of Peter* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1990, 30-44.
- , 'Anointing', in: Martin, Ralph P. en Davids, Peter H. (eds.), *Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, Downers Grove (Ill.)/Leicester: InterVarsity, 1997, 48-50.
- Davidson Ross, James, *Margaret*, London: Hodder & Stoughton, 1958<sup>2</sup>.
- , *Dorothy, A Portrait*, London: Hodder & Stoughton, 1961<sup>3</sup>.
- Davies, W.D., *The Gospel and the Land, Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Sheffield: JSOT, 1994 (repr.).
- Davies, W.D. en Allison, Dale C., *The Gospel according to Saint Matthew, Volume II* (The International Critical Commentary), London/New York: T&T Clark/Continuum, 2004 (repr.).
- Dearmer, Percy, *Body and Soul, An Enquiry into the Effects of Religion upon Health, with a Description of Christian Works of Healing from the New Testament to the Present Day*, London: Isaac Pitman, 1909.
- De identiteit van het verpleeghuis, Een bundel opstellen, samengesteld onder auspiciën van de Vereniging Het Zonnehuis, ter gelegenheid van het vijftigjarig bestaan van Het Zonnehuis-Beekbergen*, Lochem/Poperinge: De Tijdstroom, 1980.
- De kerk als helende gemeenschap, Een handreiking voor het gesprek over de dienst der genezing, brochure samengesteld door de Deputaten voor contact met de Charismatische Werkgemeenschap Nederland van de Gereformeerde Kerken in Nederland*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1992.
- Dekker, Gerard, Hart, Joep de, Peters, Jan, *God in Nederland, 1966-1996*, z.p., Anthos/RKK-KRO, 1997.
- De pastorale zorg rond de zieken en de ziekenzalving. Het Romeins ritueel, herzien volgens de besluiten van het Tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie en uitgegeven op gezag van paus Paulus VI* (Liturgie van de sacramenten en andere kerkelijke vieringen), Nationale Raad voor Liturgie, 1986.
- De Waele, Jean-Pierre, *Systematische Participerende Observatie*, Brussel: VUBPRESS, 1992.
- Dingemans, G.D.J., *De stem van de roepende, Pneumatheologie*, Kampen: Kok, 2000.
- Dienst Geestelijke Verzorging in organisatie en beleid*, Commissie Geestelijke Verzorging, Utrecht: NZR, 1987.
- Dienstboek voor de Protestantse Kerk in Nederland, Een proeve, Deel II* (Leven-zegen-gemeenschap), Zoetermeer: Boekencentrum, 2004.
- Ditmarsch, J.N. van, Verhoef, W.W., *Wat betekent de ziekenzalving?* (Charismatische Informatie Nr. 7), z.p., z.j.

- Doolgaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996.
- , 'De geestelijke verzorging in het algemeen ziekenhuis, Patiëntenzorg', in: Doolgaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 367-375.
- Draguns, Juris G., Gielen, Uwe P. en Fish, Jefferson M., 'Approaches to Culture, Healing and Psychotherapy', in: Gielen, Uwe P., Fish, Jefferson M. en Draguns, Juris G. (eds.), *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, Mahwah (N.J.)/London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, 1-11.
- Drake, Frank, *Thy Son Liveth, A Study in Divine Healing*, Guernsey: Nicholas Drake, 1991 (repr.).
- Dübbes, Michael *Christologie und Existenz im Kolosserbrief* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 191), Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Duijnste, Mia, *Als je goed luistert, hoor je ze huilen, Geschreven portretten van verpleeghuisbewoners*, Nijkerk: Intro, 1984<sup>3</sup>.
- Duintjer, Otto *Hints voor een diagnose, Naar aanleiding van Kant, Over aard, grenzen en alternatieven van het rationeel-empirisch bewustzijn*, Baarn: Ambo 1988.
- Dumbrell, W.J., *Covenant and Creation, A Theology of the Old Testament Covenants*, Carlisle: Paternoster, 2000 (repr.).
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*, London/New York: T&T Clark/Continuum, 2005 (repr.).
- Durham, John I., *Exodus* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1987
- Dyrness, William, *Themes in Old Testament Theology*, Downers Grove (Ill.): InterVarsity / Carlisle: Paternoster, 1977.
- Eddy, Mary Baker, *Science and Health with Key to the Scriptures*, Boston: The First Church of Christ, Scientist, 1875, 1891 (rev. ed.).
- Eibach, Ulrich, *Heilung für den ganzen Menschen? Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie und Kirche*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- Eichrodt, Walther, *Theologie des Alten Testaments*, Teil I, Stuttgart: Ehrenfried Klotz / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962<sup>7</sup>, Teil II/III, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974<sup>6</sup>.
- Eitrem, S., *Some Notes on the Demonology in the New Testament*, Oslo: Universitetsforlaget 1966<sup>2</sup>.
- Elderen, R. van, 'Heil maakt heel: een gave tekening?', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 40, Ignatius van Antiochië 1997, 34-39.
- Elderenbosch, P.A., *De Oplegging der Handen* (diss.), 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1953.
- Ellison, H.L., *The Message of the Old Testament*, Carlisle: Paternoster, 1994 (repr.).



- Ernest, Johanna, *The Teaching of Dorothy Kerin, Founder of Burrswood 1948*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1977.
- , *The Life of Dorothy Kerin*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1983.
- , *Dorothy Kerin, 1889-1963, Her Ministry of Healing*, 1987 (interneteditie: [http://www.nyarrow.demon.co.uk/Johanna\\_folder/D\\_Kerin.html](http://www.nyarrow.demon.co.uk/Johanna_folder/D_Kerin.html) [geraadpleegd juni 2004]).
- Essen, Rob van en Leer, Teun van der (red.), *Pastoraat op de grens, Medische en kerkelijke dienst der genezing, Een terreinverkenning* (uitgave i.s.m. de Nederlandse Lucasorde), Sliedrecht: Merweboek, 1989.
- Evans, Abigail Rian, *Healing Liturgies for the Seasons of Life*, Louisville (Kent.)/London: Westminster John Knox, 2004.
- Eve, Eric, *The Jewish Context of Jesus' Miracles* (bewerking diss.) (Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series 231), London/New York: Sheffield Academic Press, 2002.
- Fabry, Heinz-Josef, "Satan" - Begriff und Wirklichkeit, Untersuchungen zur Dämonologie der alttestamentlichen Weisheitsliteratur', in: Lange, Armin, Lichtenberger, Hermann en Römheld, K.F. Diethard (Hrsg.), *Die Dämonen / Demons, Die Dämonologie der israelitisch-judischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 269-291.
- Fahner, Chr., 'De strijd der geesten in het Nieuwe Testament', in: Paul, M.J. (red.), *Geestelijke strijd, Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005<sup>3</sup>, 47-66.
- Farr, Ruth, *Dorothy Kerin and Divine Healing* (brochure), Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, z.j.
- , *Will You Go Back?*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1986<sup>5</sup>.
- Fee, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1987.
- Fensham, F.C., *Exodus* (De Prediking van het Oude Testament), Nijkerk: Callenbach 1984<sup>3</sup>.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Acts of the Apostles, A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1998.
- Fortmann, Han, *Heel de mens, Reflecties over de menselijke mogelijkheden*, Bilthoven: Ambo, 1972<sup>3</sup>.
- Fountain, Daniel E., *God, Medicine & Miracles, The Spiritual Factor in Healing*, Colorado Springs (Co.): Waterbrook, 1999.
- Fox, Matthew, *Original Blessing, A Primer in Creation Spirituality*, New York: Tarcher/Putnam, 2000 (repr.).
- France, R.T., *Divine Government, Gods Kingship in the Gospel of Mark*, London: SPCK, 1990.

- , *The Gospel according to Matthew* (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1994<sup>2</sup>.
- , *The Gospel of Mark, A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK): Eerdmans / Carlisle: Paternoster, 2002.
- Frettlöh, Magdalene L., *Theologie des Segens, Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh: Kaiser, 1998.
- Frost, Evelyn, *Christian Healing, A Consideration of the Place of Spiritual Healing in the Church of To-day in the Light of the Doctrine and Practice of the Anti-Nicene Church*, London/Oxford: Mowbray, 1940.
- Frost, Evelyn (Raphael), *Christ and Wholeness, An Approach to Christian Healing*, Cambridge: James Clark, 1985.
- Frost, Henry W., *Miraculous Healing*, Fearn: Christian Focus / Sevenoaks: OFM, 1999 (repr.).
- Fulljames, Michael en Harper, Michael, *Prayers for Healing, A Burrswood Companion*, Norwich: Canterbury Press, 2003.
- Furlong, Monica, *Burrswood - Focus of Healing*, London/Sydney/Auckland/Toronto: Hodder & Stoughton, 1978.
- Furnish, Victor Paul, *II Corinthians, Translated with Introduction, Notes and Commentary* (The Anchor Bible), New York: Doubleday, 1984.
- Ganzevoort, R. Ruard, *Levensverhalen, Een verkenning in hermeneutisch crisispastoraat*, Den Haag: Voorhoeve, 1989.
- , *Mag ik er zijn? Over genade en veroordeling*, Kampen: Kok Voorhoeve, 1990.
- , *Een cruciaal moment, Functie en verandering van geloof in een crisis* (diss.), Zoetermeer: Boekencentrum, 1994.
- Ganzevoort, R. Ruard (red.), *De praxis als verhaal, Narrativiteit en praktische theologie*, Kampen: Kok, 1998.
- Gardiner Neal, Emily, *Verslaggever vindt God door gebedsgenezing* (vert. van *A Reporter finds God through Spiritual Healing*; uitgave i.s.m. Stichting Vuur en de Lucasorde [Vuurpijlserie no.11]), Hoenderloo: Hoenderloo's Uitgeverij, 1966.
- Gardner, Rex, *Healing Miracles, A Doctor Investigates*, London: Darton, Longman and Todd, 1988.
- Gateau, Jenny, *Mike's Story, A Journey of Grief and Grace*, London: Triangle/SPCK, 1997.
- Geffen, Lidwien van, *Het lijden omarmd, Ontmoetingen met verpleeghuisbewoners*, Zeist: Christofoor, 2003.
- Genezing in oecumenisch perspectief, Een leidraad van de Lucasorde*, z.p., z.j.
- Gerkema, G., *Ziekenzalving als helend sacrament, De aktuele stand van zaken*, Utrecht (Vuurpijlserie No. 21), Stichting Vuur, 1987.

- Gerkin, Charles V. , *The Living Human Document, Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Nashville (Tenn.): Abingdon, 1984.
- , *Widening the Horizons, Pastoral Responses to a Fragmented Society*, Philadelphia: Westminster, 1986.
- Gerwen, Geert van, 'Geestelijke verzorging in instellingen van gezondheidszorg', in: *Praktische Theologie* 1992 (5), 467-482.
- Giesen, Heinz, *Herrschaft Gottes - heute oder morgen? Zur Heilsbotschaft Jesu und der synoptischen Evangelien*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1995.
- Gnilka, Joachim, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg: Herder, 1994.
- Goffman, Erving, *Asylums, Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, London/Harmondsworth: Penguin, 1987 (repr.).
- Goldingay, John, *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Carlisle: Paternoster, 1995.
- , 'Covenants and Nature', in: Cartledge, Mark J. and Mills, David, *Covenant Theology, Contemporary Approaches*, Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2001, 23-32.
- Goldman, Alvin I., *Knowledge in a Social World*, Oxford: Clarendon, 1999.
- Goppelt, Leonhard, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978<sup>3</sup>.
- Goudswaard, N.B., *Gezondheidszorg als kunde en kunst, Genezen, verplegen en geestelijk verzorgen van de zieke als 'totale mens' op de weg naar samenhang en samenwerking*, Rotterdam: Erasmus, 1998.
- Gower, Christopher, *Speaking of Healing*, London: SPCK, 2003.
- Green, Joel B., *The Death of Jesus, Tradition and Interpretation in the Passion Narrative* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 33), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988.
- Griffith, Ezra E.H. en Young, John L., 'A Cross-Cultural Introduction to the Therapeutic Aspects of Christian Religious Ritual', in: Comas-Díaz, Lillian en Griffith, Ezra E.H., *Clinical Guidelines in Cross-Cultural Mental Health*, New York/Toronto: John Wiley, 1988, 69-89.
- Grob, R., 'Touch / haptoo', in: Brown, Colin (gen. ed), *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Volume 3, Carlisle: Paternoster / Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1992 (rev. edition), 859-861.
- Groothuis, Douglas R., *Unmasking the New Age*, Downers Grove (Ill.): InterVarsity, 1986.
- Grundmann, W., 'dynamai/dunamis', in: Kittel, Gerhard (ed.) en Bromiley, Geoffrey W. (ed. and transl.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974<sup>6</sup>, 284-317.
- Gundry, Robert H., *Mark, A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1993.
- Gusmer, Charles W., *The Ministry of Healing in the Church of England, an Ecumenical-Liturgical Study* (Alcuin Club Collections, No. 56), Great Wakering: Mayhew-McCrimmon, 1974.
- Guthrie, Donald, *New Testament Theology*, Leicester: Inter-Varsity, 1981.

- Haaften, J.M. van, *Vormgeven aan christelijke identiteit, Een handreiking aan bestuurders en leidinggevendenden*, Leiden: Groen, 1994.
- Hacker, George, *The Healing Stream, Catholic Insights into the Ministry of Healing*, London: Darton, Longman and Todd, 1998.
- Hafemann, Scott J., *Suffering and Ministry in the Spirit, Paul's Defence of His Ministry in II Corinthians 2:14 – 3:3*, Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2000.
- Hahn, Ferdinand, *Theologie des Neuen Testaments*, Band I en II, Tübingen: Mohr Siebeck 2002.
- Hamm, Dennis, 'The Ministry of Deliverance and the Biblical Data: A Preliminary Report', in: Linn, Matthew and Dennis (eds.), *Deliverance Prayer, Experiential, Psychological and Theological Approaches*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1981, 49-71.
- Hampsch, John H., *Healing Your Family Tree*, Huntington (Ind.): Our Sunday Visitor, 1989<sup>2</sup>.
- Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture, Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Utrecht: Utrecht University, 1995.
- Hanrath, Ton, 'Geestelijke verzorging in het hart van de zorg, De professionele identiteit van de geestelijk verzorger in een veranderende zorgcontext', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 96-106.
- Harris, Charles, 'Visitation of the Sick, Unction, Imposition of Hands, and Exorcism', in: *Liturgy and Worship, A Companion to the Prayer Books of the Anglican Communion* (Lowther Clarke, W.K., ed.), London: SPCK, 1959 (repr.), 472-540.
- Harper, Michael, *The Healings of Jesus*, London/Sydney/Auckland/Toronto: Hodder & Stoughton, 1986.
- Harris, Murray J., *The Second Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans / Milton Keynes: Paternoster, 2005.
- Harskamp, Anton van, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok, 2000.
- Have, H. ten, *Het verpleeghuis: veld van onderzoek, Een micro-sociologisch onderzoek naar de betekeniswerelden van patiënten en personeel in het verpleeghuis* (Sociologische Monografieën), Deventer: Van Loghum Slaterus, 1979.
- Headley, Carolyn, *Handoplegging binnen de dienst der genezing in de plaatselijke gemeente* (vert. van *The Laying on of Hands in the Parish Ministry*; uitgave i.s.m. de Nederlandse Lucasorde), Sliedrecht: Merweboek 1997.
- Healing and Wholeness, The Churches' Role in Health, The Report of a Study by The Christian Medical Commission*, Geneva: World Council of Churches, 1990.
- Heering, J.P., e.a. (red.), *Een wijder perspectief? Nadere beschouwingen over het boek 'Op zoek naar een nieuwe horizon' van dr. W. Zijlstra*, Nijkerk: Callenbach, 1993.

- Heitink, Gerben, *Pastoraat als Hulpverlening, Inleiding in de pastorale theologie en psychologie*, Kampen: Kok, 1984.
- , 'Geloof en geestelijke gezondheid', in: Heitink, G. en Veenhof, J. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's-Gravenhage: Meinema 1990, 70-82.
- , 'Pastoraat en andere vormen van hulp', in: Heitink, G. en Veenhof, J. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's-Gravenhage: Meinema 1990, 117-130.
- , *Gids voor het pastoraat*, Kampen: Kok, 1993.
- , 'Geestelijke verzorging onder druk', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 94/2, 1994, 76-81.
- , 'De kerken en het bijzonder pastoraat, Enkele ecclesiologische overwegingen', in: *Praktische Theologie* 1994 (2), 101-110.
- , *Pastorale Zorg, Theologie-differentiatie-praktijk*, Kampen: Kok, 2000<sup>2</sup>.
- , 'De opkomst van de moderne pastor', in: *Praktische Theologie*, 2000 (4), 8-16.
- Hekking, R.W.M., 'Rituelen helpen - over rituelen in het verpleeghuis', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 481-489.
- Henstra, Henk, 'Geestelijke verzorging in een instelling voor mensen met een verstandelijke handicap, Vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 171-178.
- Herrera, Lawrence P., 'The Tradition of Ignatius of Loyola: A Holistic Spirituality', in *The Journal of Individual Psychology*, 56/3, Fall 2000, 305-315.
- Heusser, Peter, 'Wissenschaft, Spiritualität und komplementäre Medizin, Das Beispiel der anthroposophischen Medizin', in: Fuchs, Brigitte en Kobler Fumasoli, Norbert (Hg.), *Hilft der Glaube? Heilung auf dem Schnittpunkt zwischen Theologie und Medizin* (Symposion, Anstöße zur interdisziplinären Verständigung, Band 1), Münster: LIT, 2002, 74-88.
- Heuvel, W.J.A. van den, *Het Verpleeghuis, Leven van huis uit*, Nijmegen: Dekker & Van de Vegt, 1977.
- Heyer, C.J. den, *Verzoening, Bijbelse notities bij een omstreden thema*, Kampen: Kok, 1997<sup>2</sup>.
- Hille, Cornelis van, *De ziekentrost, welke een onderwijzing is in het geloof en den weg der zaligheid, om gewillig te sterven*, z.j. (eerste editie 1571).
- Hirsch, Michele S., 'A Biopsychosocial Perspective on Cross-Cultural Healing', in: Gielen, Uwe P., Fish, Jefferson M. en Draguns, Juris G. (eds.), *Handbook of Culture, Therapy and Healing*, Mahwah (N.J.)/London: Lawrence Erlbaum Associates, 2004, 83-99.
- Hobbs, T.R., *2 Kings* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1985.
- Hoeven, T.H. van der, *Het Imago van Satan, Een cultuur-theologisch onderzoek naar een duivels tegenbeeld* (diss.), Kampen: Kok, 1998.
- Hogan, Larry P., *Healing in the Second Temple Period* (diss.), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

- Hollenweger, Walter J., *Charismatisch-pfingstliches Christentum, Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.
- Honig, Coen, Berg, Marinus van den, Broeder, Aukje, *Geestelijke verzorging en pastoraat* (Cahiers Ouderdom en Levensloop 13), Deventer: Van Loghum Slaterus, 1980.
- Hooker, Morna D., *The Gospel according to St. Mark* (Black's New Testament Commentaries), London/New York: Continuum, 2003 (repr.).
- Houtepen, Anton, 'God in het ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 118-131.
- Houtman, C., *Exodus*, deel 3 (Commentaar op het Oude Testament), Kampen: Kok, 1996.
- Huizing, Wout en Rebel, Jaap, 'Geestelijke verzorging in een woon- en verzorgingscentrum vanuit de stafmedewerking en vanuit de geestelijke verzorging gezien', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 188-193.
- Hurtado, Larry W., *Mark* (New International Biblical Commentary), Peabody (Mass.): Hendrickson / Carlisle: Paternoster, 1998 (repr.).
- Hutjes, J.M. en Van Buuren, J.A., *De gevalsstudie, Strategie van kwalitatief onderzoek*, Meppel/Amsterdam/Heerlen: Boom/Open Universiteit, 1996<sup>2</sup>.
- Igenoza, Andrew Olu, 'Wholeness in African Experience, Christian Perspectives', in: Lartey, Emmanuel, Nwachuku, Daisy en Kasonga, Wa Kasonga (eds.), *The Church and Healing, Echoes from Africa* (African Pastoral Studies, Vol. 2), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 124-137.
- Jacob, Edmond, *Theology of the Old Testament*, London: Hodder and Stoughton, 1967<sup>4</sup>.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature* (Gifford Lectures 1901-1902), New York: The Modern Library, z.j..
- Janowski, Bernd, 'Er trug unsere Sünden, Jes 53 und die Dramatik der Stellvertretung', in: Janowski, Bernd en Stuhlmacher, Peter (Hrsg), *Der leidende Gottesknecht, Jesaja 53 und seine Wirkungsgeschichte*, 27-48, Tübingen: Mohr Siebeck, 1996.
- Jenner, Jack en Polman, Simon, 'Geestelijke verzorging in een psychiatrisch centrum, Vanuit de psychiatrie en vanuit de geestelijke verzorging gezien', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 161-171.
- Jenner, Jack en Tromp, Cees, 'Modellen van zorg', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 71-87.
- Jeremias, Joachim, *Neutestamentliche Theologie, Erster Teil, Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1973<sup>2</sup>.

- Jervell, Jacob, *Die Apostelgeschichte* (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Johannes Paulus II, 'Het Heilzame Lijden' (apostolische brief *Salvifici Doloris*), Roermond: Stichting Verkondiging voor het bisdom Roermond, 1984.
- , *Boodschap voor de elfde Wereldziekendag* (11 februari 2003, Washington, D.C.), geraadpleegd mei 2005 op [www.katholiek nederland.nl/archief/rkkerk/media/kerkelijke-documentatie/index\\_archief\\_2003\\_16985.html](http://www.katholiek nederland.nl/archief/rkkerk/media/kerkelijke-documentatie/index_archief_2003_16985.html).
- John, Jeffrey, *The Meaning in the Miracles*, Norwich: Canterbury Press, 2001.
- Jones, G.H. *1 and 2 Kings* (The New Century Bible Commentary), Volume II, Grand Rapids: Eerdmans / London: Marshall, Morgan & Scott, 1984.
- Jüngel, Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1978.
- , *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Eine theologische Studie in Ökumenischer Absicht*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1999 (verbesserte Auflage).
- Kahl, Werner, *New Testament Miracle Stories in their Religious-Historical Setting, A Religionsgeschichtliche Comparison from a Structural Perspective* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; Heft 163), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.
- Katechismus van de Katholieke Kerk*, Brussel: Licap / Utrecht: SRKK, 1995.
- Keil, C.F. en Delitzsch, F., *The First Book of Kings* (Commentary on the Old Testament in Ten Volumes, Translated from the German), in: Volume III, Grand Rapids (Mich.), 1988 (repr.).
- Kee, Howard Clark, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times* (Society for New Testament Studies; 55), Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Keel, Othmar, 'Schwache alttestamentliche Ansätze zur Konstruktion einer stark dualistisch getönten Welt', in: Lange, Armin, Lichtenberger, Hermann en Römheld, K.F. Diethard (Hrsg.), *Die Dämonen / Demons, Die Dämonologie der israelitisch-judischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 211-236.
- Kelhoffer, James A., *Miracle and Mission, The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark* (bewerking diss.) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament: Reihe 2; 112), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.
- Kelsey, Morton T., *Healing and Christianity*, London: SCM, 1973.

- Kemp, Daren, *The Christaquarians? A Sociology of Christians in the New Age*, z.p.: Kempres, 2003, of:  
[http://www.christaquarian.net/ethesis/6\\_Evangelical\\_Responses.htm](http://www.christaquarian.net/ethesis/6_Evangelical_Responses.htm)  
 (geraadpleegd februari 2003).
- Kerin, Dorothy, 'A Message from the "Miracle Girl", Miss Dorothy Kerin tells of her own marvelous cure and its significance to the World', in: *The London Budget, Magazine Section*, 30 juni 1912.
- , *The Living Touch*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1987 (herdr. van eerste ed. uit 1914).
- , *Fulfilling, A Sequel to "The Living Touch"*, Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, 1982 (herdr. van 3e herz. ed. uit 1960).
- 'Foreword', in: Drake, Frank, *Thy Son Liveth, A Study in Divine Healing*, Guernsey: Nicholas Drake, 1991 (repr.), viii.
- , *Address by Dorothy Kerin – 1962* (bandopname), Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, z.j.
- , *From Acorn to Mighty Oak* (bandopname), Groombridge: The Dorothy Kerin Trust, z.j.
- Kerkboek van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Baarn: Gooi en Sticht, 1993.
- Keuls, Yvonne, *Meneer en mevrouw zijn gek*, Amsterdam: Flamingo, 2001 (herdr.).
- Kittel, Gisela, "'Wenn du Sünden bewahrst, Herr, wer wird bestehen?'" (Ps 130,3), Die Realität der Sünde und die Frage der Erlösung im Alten Testament', in: Ritter, Werner H. (Hg), *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 56-82.
- Kloot Meijburg, H.H. van der, 'Een definitie van geestelijke verzorging', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 141-148.
- Knight, George A.F., *A Christian Theology of the Old Testament*, London: SCM, 1959.
- Knippenberg, Tjeu van, 'Pastoraat tussen godsdienst en gezondheid', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 132-139.
- , *Existentiële zielzorg, Tussen naam en identiteit*, Zoetermeer: Meinema, 2005.
- Koehler, Ludwig and Baumgartner, Walter, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament, Subsequently Revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm with Assistance from Benedikt Hartmann, Ze'ev Ben-Hayyim, Eduard Yechezkel Kutscher and Philippe Reymond, Translated and Edited under the Supervision of M.E.J. Richardson*, Study Edition, Volume I, Volume II, Leiden/Boston/Köln: Brill, 2001.
- Kollmann, Bernd, *Jesus und die Christen als Wundertäter, Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- , *Neutestamentliche Wundergeschichten*, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2002.



- Kooi, Kees van der, *Heil en verlangen, Centrale thema's in het geding tussen christelijk geloof en nieuwe-tijdsdenken*, Zoetermeer: Meinema, 1995.
- , 'Over de middellijkheid van Gods handelen, In discussie over het "hagedisprincipe"' in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 41, Beda Venerabilis 1998, 14-21.
- , 'Het zuchten van de Geest, De omgang met grenzen in de bediening tot genezing', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 54, Theresia van Lisieux 2004, 2-15.
- Koopmans, Jaap, 'Geestelijke verzorging in een algemeen ziekenhuis, Vanuit het perspectief van de geestelijke verzorging in een academisch ziekenhuis', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 146-151.
- Körver, J.W.G., 'De geestelijk verzorger professioneel', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 252-259.
- Kraan, K.J., *Hoe is God?*, Kampen: Kok, z.j.
- , *Credo over genezing. Wat wij als gemeente inzake ziekte en genezing mogen geloven en leren, in 12 "artikelen"*, pamflet (overdruk uit Vuur), z.j.
- , *Ruimte voor de Geest?*, Kampen: Kok, 1970.
- , "Opdat u genezing ontvangt", *Handboek voor de dienst der genezing*, Hoornaar: Gideon, 1974<sup>3</sup>.
- , *Heiliging, het hart van het heil*, Kampen: Kok, 1977.
- , *Genezing der Herinneringen*, Kampen: Kok, 1983<sup>4</sup>.
- , *Genezing en bevrijding, Deel I, De Dienst der Genezing*, Kampen: Kok, 1983.
- , *Genezing en bevrijding, Deel II, Spanningen in de Dienst der genezing*, Kampen: Kok, 1984.
- , *Genezing en bevrijding, Deel III, Bevrijding en Innerlijke Genezing*, Kampen: Kok 1986.
- , *Charismatische zielszorg en andere pastorale opstellen* (Pastorale handreiking Nr. 48), Den Haag: Voorhoeve, 1986.
- Kraan, K.J. en Leeuwen, P.C. van, *De dienst der genezing, Tien zondagavondlezingen NCRV*, Lochem: De Tijdstroom, 1970.
- Kraan, K.J. en Verhoef, W.W., *Bidden in een nieuwe taal, Over het bijbelse verschijnsel van het "spreken in tongen* (Vuurpijlserie no. 14)", Hoenderloo: Hoenderloo's Uitgeverij en Drukkerij, 1969.
- Kranenborg, R., 'New age - kritische kanttekeningen', in Kranenborg, R. (red.): *New age, Visies vanuit het christelijk geloof*, Amersfoort: De Horstink, 1993, 153-162.
- , *De andere weg van Jezus, Meditaties over Jezus Christus en New Age*, Baarn: Ten Have, 1994.

- Kroon, H.A.M. en Tulp, J., 'Leren leven na de ramp, De bijdrage van geestelijke verzorging in het revalidatieproces', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 384-388.
- Kübler-Ross, E., *Lessen voor levenden, Gesprekken met stervenden* (vert. van *On Death and Dying*), Bilthoven: Ambo, 1970.
- , *Leven met stervenden* (vert. van *Living with Death and Dying*), Baarn: Ambo, 1991<sup>4</sup>.
- Kuhlman, Kathryn, *Nothing is Impossible with God*, New York: Pillar, 1976.
- Kunneman, H.P., 'De toekomst van de geestelijke zorg: leren op twee benen te staan, Over algemeen-bijzondere geestelijke zorg', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 336-343.
- Künzi, Martin, *Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par, Geschichte seiner Auslegung* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese; 21), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.
- Kuyper, A., *De Gemeene Gratie, Tweede Deel, Het Leerstellig Gedeelte*, Kampen: Kok, z.j.
- Laan, C. van der, 'Protestantse gebedsgenezers in Nederland', in: *Documentatieblad voor de Nederlandse Kerkgeschiedenis na 1800*, Kampen: Kok, 1990 (32), 32-50.
- Ladd, George Eldon, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1993 (rev. ed.).
- Lakeland, Paul, *Postmodernity, Christian Identity in a Fragmented Age* (Guides to Theological Inquiry), Minneapolis: Fortress, 1997 .
- Lalleman, Pieter J., 'Healing by a Mere Touch as a Christian Concept', in: *Tyndale Bulletin* 48.2, 1998, 355-361.
- Lambourne, R.A., *Community, Church and Healing, A Study of Some of the Corporate Aspects of the Church's Ministry to the Sick*, London: Arthur James, 1987 (repr.).
- Lane, William L., *The Gospel of Mark* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974.
- Lang, Yvonne M.C., *Geestelijke verzorging, De existentiële begeleiding in de psychiatrische hulpverlening*, Utrecht: SWP, 1998.
- Langford-James, R.L.L., *The Church and Bodily Healing*, London: C.W. Daniel, 1929.
- , 'Foreword', in: Kerin, *The Living Touch*, London: Hodder & Stoughton, 1965, vii-viii.
- Lartey, Emmanuel Y., *Pastoral Counselling in Inter-cultural Perspective, A study of Some African (Ghanaian) and Anglo-American Views in Human Existence and Counselling* (diss.) (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums, Band 43), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1987.

- , 'Two Healing Communities in Africa', in: Lartey, Emmanuel, Nwachuku, Daisy en Kasonga, Wa Kasonga (eds.), *The Church and Healing, Echoes from Africa* (African Pastoral Studies, Vol. 2), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 33-48.
- , *In Living Color, An Intercultural Approach to Pastoral Care and Counseling*, London/New York: Jessica Kingsley, 2003 (rev. ed.).
- , 'Globalization, Internationalization, and Indigenization of Pastoral Care and Counseling', in: Ramsay, Nancy J. (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*, Nashville: Abingdon 2004, 87-108.
- Latourelle, René, *Miracles de Jésus et Théologie du Miracle* (Recherches, nouvelle série - 8), Montréal: Bellarmin/Paris: Cerf, 1986.
- Lay, Geoffrey, *Seeking Signs and Missing Wonders, Disability and the Church's Healing Ministry*, London: Monarch, 1998.
- Leene, H., *De stem van de knecht als metafoor, Beschouwingen over de compositie van Jesaja 50*, Kampen: Kok, 1980.
- , 'Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen? Overwegingen bij de uitleg van Jesaja 53', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 93, 1993, 232-253.
- Leeuwen, P.C. van, *Inleiding tot de dienst der genezing*, 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1989.
- Lewis, C.S., *Miracles, A Preliminary Study*, London: Collins/Fontana, 1963<sup>3</sup>.
- Lindijer, C.H., *Het Lijden in het Nieuwe Testament*, Amsterdam: Uitgeversmaatsch. Holland, 1956.
- , *Handelingen van de Apostelen I* (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach, 1990<sup>3</sup>.
- Linn, Matt, 'Introduction', in: Linn, Matthew and Dennis, *Deliverance Prayer, Experiential, Psychological and Theological Approaches*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1981, 5-15.
- Linn, Dennis en Matthew, *Healing of Memories, Prayer and Confession - Steps to Inner Healing*, New York/Paramus/Toronto: Paulist Press, 1974.  
Nederlandse vertaling: *Vrij van vroeger, Genezing van pijnlijke herinneringen* (Vuurpijlserie No. 31), Hilversum: Stichting Vuur, 1994.
- , *Healing Life's Hurts, Healing Memories through the Five Stages of Forgiveness*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1978.
- , 'Deliverance in the tradition of Our Father: A Case Study', in: Linn, Matthew and Dennis, *Deliverance Prayer, Experiential, Psychological and Theological Approaches*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1981, 22-48.
- Linn, Dennis, Linn, Matthew en Fabricant (Linn), Sheila, *Prayer Course for Healing Life's Hurts*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1983.
- , *Praying with Another for Healing*, Mahwah (N.J.): Paulist Press 1984.
- , *Healing the Greatest Hurt*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1985.

- , *Healing the Eight Stages of Life*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1988.
- , *Belonging, Bonds of Healing & Recovery*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1993.
- , *Healing Spiritual Abuse and Religious Addiction, Reclaiming Healthy Spirituality*, Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1994.  
 Britse uitgave: *Healing Religious Addiction, Reclaiming Healthy Spirituality*, London: Darton, Longman and Todd, 1995.  
 Nederlandse vertaling: *Gezond Geloven* (Vuurpijlserie No. 34), Stichting Vuur, 1996.
- , *Good Goats, Healing Our Image of God*, Mahwah (N.J.)/New York: Paulist Press, 1994.
- , *Sleeping with Bread, Holding What Gives You Life*, Mahwah (N.J.)/New York: Paulist Press, 1995.
- , *Don't Forgive Too Soon, Extending the Two Hands That Heal*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1997.
- , *Simple Ways to Pray for Healing*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1998.
- , *Healing the Purpose of Your Life*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1999.
- , *Understanding Difficult Scriptures in a Healing Way*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 2001.
- , *What is my Song?*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 2005.
- , *Healing our Beginning*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 2005.
- Linn, Dennis, Linn, Matthew, Fabricant Linn, Sheila en Emerson, William, *Remembering Our Home, Healing Hurts & Receiving Gifts from Conception to Birth*, New York/Mahwah (N.J.): Paulist Press, 1999.
- Linn, Dennis, Linn, Matthew en Linn, Mary Jane, *Healing the Dying, Releasing People to Die*, New York/Mahwah (N.J.), 1979.
- Linn, Dennis, Linn, Matthew en Shlemon, Barbara Leahy, *To Heal as Jesus Healed*, Notre Dame (Ind.): Ave Maria Press, 1978.
- Lips, Hermann von, 'Anthropologie und Wunder im Johannesevangelium, Die Wunder Jesu im Johannesevangelium im Unterschied zu den synoptischen Evangelien auf dem Hintergrund johanneischen Menschenverständnisses', in: *Evangelische Theologie* 50 (1990), 296-311.
- Longenecker, Richard N., 'The Acts of the Apostles', in: Gæbelein, Frank G, (gen. ed.), *The Expositor's Bible Commentary*, Volume 9, Grand Rapids (Mich.): Zondervan, 1981.
- Loos, van der, H., *The Miracles of Jesus*, Leiden: Brill, 1965.
- Lucas, Ernest C., *Daniel* (Apollos Old Testament Commentary), Leicester: Apollos / Downers Grove (Ill.): InterVarsity, 2002.

- MacNutt, Francis, *The Power to Heal*, New York: Bantam, 1979 (repr.).  
 Nederlandse vertaling: *De macht van het gebed, Het gebed als bron van genezing*, Laren: Novapress, 1978.
- , *Healing*, New York: Bantam, 1980<sup>6</sup>.  
 Nederlandse vertaling: *Genezing, Lichamelijk, geestelijk, psychisch*, Laren: Novapress, z.j.
- , 'The Imperative Need for the Church's Involvement in a Deliverance Ministry', in: Linn, Matthew and Dennis, *Deliverance Prayer, Experiential, Psychological and Theological Approaches*, New York/Ramsey: Paulist Press, 1981, 126-159.
- , *The Prayer That Heals, Praying for Healing in the Family*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1991 (repr.).
- , *Overcome by the Spirit*, Guildford: Eagle, 1994<sup>2</sup>.
- , *Deliverance from Evil Spirits, A Practical Manual*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1996.
- , *Healing, Revised and Expanded* (Silver Anniversary Edition), Notre Dame: Ave Maria Press, 1999.
- MacNutt, Francis en MacNutt, Judith, *Praying for Your Unborn Child*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1988.
- Maddocks, Morris, *The Christian Adventure*, London: Triangle/SPCK, 1983.
- , *Twenty Questions about Healing*, London: SPCK, 1992<sup>3</sup>.  
 Nederlandse vertaling: *Twintig vragen over genezing* (Vuurpijlserie no. 35), Stichting 'Vuur', 1996.
- , *The Christian Healing Ministry*, London: SPCK, 1995<sup>3</sup>.
- , *Journey to Wholeness, A Biblical Pilgrimage to Health and Healing*, London: Triangle/SPCK, 1995<sup>2</sup>.
- , *A Healing House of Prayer, A Selection of Daily Readings*, Guildford: Eagle, 1998 (repr.).
- , *The Vision of Dorothy Kerin*, Guildford: Eagle, 1999<sup>2</sup>.
- Maeckelberghe, Els en Rebel, Jaap, 'Geestelijke verzorging in de praktijk', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 88-120.
- Marshall, I. Howard, *Acts, An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity, 1980.
- , *Jesus the Saviour, Studies in New Testament Theology*, London: SPCK, 1990.
- , *The Gospel of Luke, A Commentary on the Greek Text* (The New International Greek Testament Commentary), Exeter: Paternoster / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1992<sup>2</sup>.
- , *New Testament Theology, Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove (Ill.): InterVarsity, 2004.
- Marshall, Joretta L., 'Methods in Pastoral Theology, Care and Counseling', in: Ramsay, Nancy J. (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*, Nashville: Abingdon 2004, 133-154.

- Martens, Elmer A., *God's Design, A Focus on Old Testament Theology*, N. Richland Hills (Tex.): BIBAL, 1998<sup>3</sup>.
- Matthiessen, Peter F., 'Perspektivität und Paradigmenpluralismus in der Medizin', in: Fuchs, Brigitte en Kobler Fumasoli, Norbert (Hg.), *Hilft der Glaube? Heilung auf dem Schnittpunkt zwischen Theologie und Medizin* (Symposion, Anstöße zur interdisziplinären Verständigung, Band 1), 3-34, Münster: LIT, 2002.
- Mayer-Scheu, Josef, *Seelsorge im Krankenhaus*, Mainz: Matthias-Grünwald, 1977.
- Mayer-Scheu, Josef und Kautzky, Rudolf (Hrsgb), *Vom Behandeln zum Heilen, Die vergessene Dimension im Krankenhaus*, Wien, Freiburg, Basel: Herder / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982<sup>2</sup>.
- McAll, Kenneth, *Healing the Family Tree*, London: Sheldon/SPCK, 1997<sup>11</sup>.
- , *A Guide to Healing the Family Tree*, Carberry: Handsel, 1994.
- McConville, Gordon J., 'b<sup>e</sup>rit', in: Van Gemeren, William A. (gen. ed.), *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis*, Volume I, Carlisle: Paternoster, 1997, 747-755.
- Meier, John P., *A Marginal Jew, Rethinking the Historical Jesus*, Vol. 2, *Mentor, Message, and Miracles* (The Anchor Bible Reference Library), New York/London: Doubleday, 1994.
- Meij-de Leur, A.P.M. van der, *Van olie en wijn, Geschiedenis van verpleegkunde, geneeskunde en sociale zorg*, Amsterdam/Brussel: Agon Elsevier, 1989<sup>5</sup> (herz. dr.).
- Meiling, Lydia, *De Hezenberg: therapeutisch pastoraat in de lijn van Blumhardt*, [www.conf.nl/confessioneel3/090801.htm](http://www.conf.nl/confessioneel3/090801.htm) (geraadpleegd april 2006).
- Metzger, Bruce M. en Ehrman, Bart, D., *The Text of the New Testament, Its Transmission, Corruption, and Restoration*, New York/Oxford: Oxford University Press, 2005 (fourth ed.).
- Meulink, H.F., 'De geestelijke verzorging in het verzorgingshuis, Samenwerking', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 551-560.
- Meulink-Korf, Hanneke en Rhijn, Aat van, *De onvermoede derde, Inleiding in het contextueel pastoraat* (Contextueel Pastoraat, deel 1), Zoetermeer: Meinema, 2002.
- Miedema, Siebren en Spinder, Hans, 'Institutionelle Identität der Schulen, Eine Diskussion in den Niederlanden', in: Schreiner, P. & Spinder, H. (Hrsg.), *Identitätsbildung im pluralen Europa, Perspektiven für Schule und Religionsunterricht*, Münster/ New York/ München/ Berlin: Waxmann, 1997, 87-100.
- Ministry to the Sick*, bijlage bij *Common Worship, Services and Prayers for the Church of England*, London: Church House, 2000.
- Mitton, Michael en Parker, Russ, *Requiem Healing, A Christian Understanding of the Dead*, London: Darton, Longman & Todd, 1991.

- , *Healing Death's Wounds, How to Commit the Dead to God and Deliver the Oppressed*, Grand Rapids (Mich.): Chosen Books / Bath: Arcadia, 2004.
- Moloney, Francis J., *The Gospel of Mark, A Commentary*, Peabody (Mass.): Hendrickson, 2002.
- Moo, Douglas J., *The Letter of James* (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1993<sup>2</sup>.
- Mooren, J.H.M., *Geestelijke verzorging en psychotherapie*, Baarn: Ambo, 1989.
- Morris, Leon, *The Epistles of Paul to the Thessalonians, An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1994<sup>2</sup> (rev. ed.).
- Motyer, Alec, *The Prophecy of Isaiah*, Leicester: Inter-Varsity, 1994<sup>2</sup>.
- Mud & Stars, *The Impact of Hospice Experience on the Church's Ministry of Healing, Report of a Working Party*, Oxford: Sobell, 1993<sup>2</sup>.
- Mussner, Franz, *Der Jakobusbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum neuen Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002 (herdr.).
- Naafs, Joost, *Leven in tehuizen: een leven waard?* (Cahiers Ouderdom en Levensloop 14), Deventer: van Loghum Slaterus, 1986.
- Nahmer, Dietrich von der, *Die lateinische Heiligenvita, Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994.
- Nauer, Doris, *Seelsorgekonzepte im Widerstreit, Ein Kompendium*, Stuttgart: Kohlhammer, 2001.
- , *Van geestelijke verzorging naar christelijke zielzorg, Pleidooi voor een hedendaags zielzorgconcept*, Theologische Faculteit Tilburg, 2004.
- , 'Pleidooi voor zielzorg', in *Praktische Theologie* 2005 (4), 465-483.
- Nielsen, J.T., *Het Evangelie naar Lucas I* (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach, 1986<sup>2</sup>.
- , *Het evangelie naar Lucas II* (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach, 1990<sup>2</sup>.
- Noll, Stephen F., *Angels of Light, Powers of Darkness, Thinking Biblically About Angels, Satan & Principalities*, Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1998.
- Nolland, John, *Luke 18:35-24:53* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1993.
- Nouwen, Henri J.M., *The Wounded Healer, Ministry in Contemporary Society*, New York: Image/Doubleday, 1979.
- Oakland, John, *British Civilization, An Introduction*, London/New York: Routledge 2002<sup>5</sup>.
- O'Brien, Peter, *Colossians, Philemon* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1982.
- , *The Letter to the Ephesians* (Pillar New Testament Commentary), Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans / Leicester: Apollos, 1999.

- Oenema, Douwe en Vandermeersch, Patrick (red.), *Flarden, Geestelijke verzorging in het verpleeghuis*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
- Okasha, Ahmed, 'The Impact of Arab Culture on Psychiatric Ethics', in: Okasha, Ahmed, Arboleda-Flórez, Julio en Sartorius, Norman, *Ethics, Culture and Psychiatry, International Perspectives*, Washington D.C./London: American Psychiatric Press, 2000, 15-28.
- Olatawura, Michael O., 'Ethics in Sub-Saharan Africa', in: Okasha, Ahmed, Arboleda-Flórez, Julio en Sartorius, Norman, *Ethics, Culture and Psychiatry, International Perspectives*, Washington D.C./London: American Psychiatric Press, 2000, 103-108.
- 'The Order for the Visitation of the Sick', in: *Book of Common Prayer*, Oxford: Oxford University Press, z.j., 374-388.
- Ouweneel, Willem J., *Geneest de zieken! Over de bijbelse leer van ziekte, genezing en bevrijding*, Vaassen: Medema, 2003.
- Paas, Stefan, *Schepping en oordeel, Een onderzoek naar scheppingsvoorstellingen bij enkele profeten uit de achtste eeuw voor Christus* (diss.), Heerenveen: Groen, 1998.
- Page, Sydney H.T., *Powers of Evil, A Biblical Study of Satan & Demons*, Grand Rapids (Mich.): Baker / Leicester: Apollos, 1995.
- Pagels, Elaine, *The Origin of Satan*, London: Allen Lane/Penguin, 1996.
- Parmentier, M.F.G. (Martien), 'Wat is genezing?', *Gedachten naar aanleiding van een tekst van Hippolytus*, in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 34, St. Maarten 1984.
- , *Wat is de dienst der genezing?*, (Charismatische Informatie Nr. 5), Stichting Vuur, 1989.
- , 'Rusten in de Geest', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 27, Jesaja 1991, 31-40.
- , *Rusten in de Geest: God houdt ons de spiegel voor* (Vonkenserie No. 7), Hilversum: Stichting Vuur, 1992.
- , 'Dynamische patronen in genezingswonderen', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie*, Jeremia 1994, 48-63.
- , *Wat mogen wij verwachten van de dienst der genezing?* (Charismatische Informatie Nr. 13), Stichting Vuur, 1995.
- , 'Genezing - in wiens naam?', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 36, Willibrord 1995, 25-36.
- , 'Lichamelijke genezing', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 38, Haggai 1996, 38-47.
- , 'Schepping, natuur en genade in de charismatische vernieuwing', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 96/2, 1996, 56-67.
- , *Heil maakt heel, De bediening tot genezing*, Zoetermeer: Meinema, 1997.
- , 'Heil maakt heel - Genezing als geschapen kracht', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 39, Cunera 1997, 44-59.
- , 'Het hagedisprincipe en de kritiek', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 43, Ansfried 1999, 60-65.



- , 'Lijden met Lidwina?', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 47, Vitus 2001, 21-30.
- , 'Spiritus donorum, Spiritus ministeriorum, Over de werkingen en de werken van de Heilige Geest en over de mensen die daarin werkzaam zijn' (inaugurele oratie), in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 51&52, Cornelius 2003, 87-95 en 53, Sint Martinus 2004, 2-19.
- Parsons, Stephen, *The Challenge of Christian Healing*, London: SPCK, 1986.
- , *Searching for Healing, Making Sense of the Many Paths to Wholeness*, Oxford: Lion / Sutherland (Austr.): Albatross, 1995.
- Paul, M.J., *Vergeving en genezing, Ziekenzalving in de christelijke gemeente*, Zoetermeer: Boekencentrum, 1999<sup>2</sup>.
- , 'Demonen en ons wereldbeeld', in: Paul, M.J. (red.), *Geestelijke strijd, Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005<sup>3</sup>, 11-27.
- , 'Demonische machten in het Oude Testament', in: Paul, M.J. (red.), *Geestelijke strijd, Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005<sup>3</sup>, 28-46.
- , *Occulte machten en bevrijding*, Heerenveen: Groen, 2005.
- Payne, Leanne, *The Healing Presence*, Eastbourne: Kingsway, 1990.
- Pearson, Mark A., *Christian Healing, A Practical and Comprehensive Guide*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1996.
- Percy, Martyn, 'Some Sociological and Theological Perspectives on Christian Charismatic Healing Ministries, with Special Reference to the "Toronto Blessing"', in: Bowman, Marion (ed.), *Healing and Religion*, Enfield Lock: Hisarlik, 2000, 1-21.
- Perrin, Norman, *Jesus and the Language of the Kingdom, Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*. London: SCM, 1976.
- Perry, Michael (ed.), *Deliverance, Psychic Disturbances and Occult Involvement*, London: SPCK, 1996<sup>2</sup>.
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte I (Apg 1-12)* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament), Köln: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1986.
- , *Das Markusevangelium, Erster Teil*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001 (herdr.).
- Plummer, Alfred, *The Gospel according to S. Luke* (The International Critical Commentary), Edinburgh: T. & T. Clark, 1942 (repr.).
- Pokorný, Petr, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987.
- Popkes, Wiard, *Der Brief des Jakobus* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Leipzig: Theologischer Verlagsanstalt, 2001.
- Pridie, J.R., *The Church's Ministry of Healing*, London: SPCK, 1926.
- Prigent, Paul, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament), Genève: Labor et Fides, 2000 (édition revue).

- Prins, Marijke C.J., *Geestelijke zorgverlening in het ziekenhuis*, Dwingeloo: Kavanah, 1996.
- Provan, Ian W., *1 and 2 Kings* (New International Biblical Commentary), Peabody (Mass.): Hendricksen, 1995.
- Prummel, Marcella I., 'Woonklimaat in het verzorgingshuis', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 528-536.
- Pytches, David, *Come Holy Spirit, Learning How to Minister in Power*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1995 (rev. ed.).
- Pytches, Mary, *Bevrijdend heil, Een handboek voor innerlijke heelwording* (vert. van *Set My People Free, Inner Healing in the Local Church*) (Vuurpijlserie No. 27), Utrecht: Stichting Vuur, 1990.
- Quell, G., 'diathèkè: The OT Term 'b<sup>e</sup>rīt', in: Kittel, Gerhard (ed.) en Bromiley, Geoffrey W. (ed. and transl.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. II, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974<sup>6</sup>, 106-124.
- Ramsay, Nancy J., 'A Time of Ferment and Redefinition', in: Ramsay, Nancy J. (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*, Nashville: Abingdon 2004, 1-43.
- Ramsey Michaels, J., *John* (New International Biblical Commentary), Peabody (Mass.): Hendrickson / Carlisle: Paternoster, 1998 (repr.).
- Rasker, A.J., *Gezondheid, gebed, genezing*, Nijkerk: Callenbach, z.j.
- Rebel, Jac. J., *Pastoraat in pneumatologisch perspectief, Een theologische verantwoording vanuit het denken van A. A. van Ruler*, Kampen: Kok, 1981.
- , *Geestelijke Verzorging tussen Kruis en Munt, Ambivalenties in het werk van de geestelijk verzorger in zorginstellingen*, Zeist: CVZ, 1993.
- , *Geestelijke Verzorging rond 2000, Identiteit en perspectief*, Zeist: CVZ, 1996.
- , 'De geestelijk verzorger: Relatie met (kerk)genootschap', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 245-251.
- , 'De geestelijke verzorging in het algemeen ziekenhuis, Ontwikkelingen', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 458-462.
- , (eindred.) *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998
- , 'Geestelijke verzorging als component in de gezondheidszorg', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 28-39.
- , 'Het postmoderne levensgevoel', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 65-70.

- , 'De identiteit van de geestelijk verzorger', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 198-214.
- Rees Larcombe, Jennifer, *Unexpected Healing*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 1991.
- Rendtorff, Rolf, *Theologie des Alten Testaments, Ein kanonischer Entwurf*, Band 1: *Kanonische Grundlegung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999; Band 2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001.
- Renkema, J., *Klaagliederen* (Commentaar op het Oude Testament), Kampen: Kok, 1993.
- Richards, John, *But Deliver Us from Evil, An Introduction to the Demonic Dimension in Pastoral Care*, London: Darton, Longman and Todd, 1984 (repr.).
- , *The Question of Healing Services*, London: Daybreak, 1989.
- , Pamphlets ('Renewal Servicing', z.p., z.j.):
  - Gospel and Medicine*
  - Healers, Gifts and Healing*
  - Laying on of hands*
  - Notes on Healing Services*
  - Faith and Healing*
  - Redeeming the Time*
  - On Retaining the Blessing*
  - The Sacramental and Charismatic, Contributions to Healing*
  - Spirit: Freedom and Order*
  - Suffering and Gospel*
  - Understanding Anointing*
- Richardson, Alan, *The Miracle-stories of the Gospels*, London: SCM, 1948<sup>3</sup>.
- Ridderbos, H., *De komst van het Koninkrijk, Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën*, Kampen: Kok, 1972 (herdr.).
- , *Het Evangelie naar Johannes, Proeve van een theologische exegese*, deel 1, Kampen: Kok, 1987; deel 2, Kampen: Kok, 1992.
- , *Paulus, Ontwerp van zijn theologie*, Kampen: Kok, 1997<sup>6</sup>.
- Riess, R., *Seelsorge: Analysen, Orientierung, Alternativen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Ritter, Werner H., 'Erlösung ohne Opfer? Einleitung', in: Ritter, Werner H. (Hg), *Erlösung ohne Opfer?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, 9-16.
- Robertson, O. Palmer, *The Christ of the Covenants*, Phillipsburg (New Jersey): Presbyterian and Reformed, 1980.
- Rogers, Carl R., *Client-Centered Therapy, Its Current Practice, Implications, and Theory*, Boston (Mass.): Houghton Mifflin, 1965 (repr.).
- Rooijakkers, Wim, 'Pastoraat als geestelijke verzorging in het algemeen ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 27-43.

- Roon, A. van, *De brief van Paulus aan de Efeziërs* (De Prediking van het Nieuwe Testament), Nijkerk: Callenbach, 1976.
- Ru, G. de, *Heeft het lijden van Christus aanvulling nodig ? Onderzoek naar de interpretatie van Col.1:24*, Amsterdam: Ton Bolland, 1981.
- Russell, A.J., *Healing in His Wings*, London: Methuen, 1937.
- Saliba, John A., *Christian Responses to the New Age Movement, A Critical Assessment*, London/New York: Geoffrey Chapman, 1999.
- Sanford, Agnes, *The Healing Light, The Art and Method of Spiritual Healing from the Christian View-point and in the Christian Tradition*, Evesham: Arthur James, 1969 (repr.).
- , *Healing Gifts of the Spirit*, Evesham: Arthur James, 1976 (repr.).
- Sasse, H., 'Gè', in: Kittel, Gerhard (ed.) en Bromiley, Geoffrey W. (ed. and transl.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. I, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1974<sup>6</sup>, 677-681.
- Schnackenburg, Rudolf, *Das Johannesevangelium*, Zweiter Teil (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2001 (herdr.).
- Schneider, Gerhard, *Die Apostelgeschichte*, Erster Teil, Zweiter Teil (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2002 (herdr.).
- Schoonenberg, Piet, *De Geest, het Woord en de Zoon, Theologische overdenkingen over Geest-christologie, Logos-christologie en drieënhedenleer*, Averbode: Altiora / Kampen: Kok, 1991.
- Schreiber, Stefan, *Paulus als Wundertäter, Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen* (diss.) (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Band 79), Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1996.
- Schreurs, Agneta, *Psychotherapie en Spiritualiteit, Integratie van de spirituele dimensie in de therapeutische praktijk*, Assen: Van Gorcum, 2001.
- Schreurs, Nico, *Werk maken van verzoening*, Budel: Damon, 2004.
- Seamands, David A., *Genezing van beschadigde emoties* (vert. van *Healing for Damaged Emotions*), Hoornaar: Gideon 1983.
- Sheldon, Julie, *One Step at a Time, A Story of Endurance and Perseverance*, London/Sydney/Auckland: Hodder & Stoughton, 2000.
- Shlemon, Barbara Leahy, *Healing the Hidden Self*, Notre Dame (Ind.): Ave Maria Press, 1991<sup>5</sup>.
- Siebesma, P.A., 'Demonie en pastoraat', in: Paul, M.J. (red.), *Geestelijke strijd, Demonie en bevrijding in christelijk perspectief*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005<sup>3</sup>, 151-169.
- Smail, T., Walker, A., Wright, N. (eds.), *Charismatic Renewal, The Search for a Theology*, London: SPCK 1995<sup>2</sup>.
- Smedes, Lewis B., *All Things Made New, A Theology of Man's Union with Christ*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1970.

- Nederlandse vertaling: *De nieuwe werkelijkheid, Existentie en situatie van de mens in gemeenschap met Christus*, Hilversum: Wytse Benedictus, 1977.
- Smeets, Wim, 'Kennismakingsgesprekken van geestelijk verzorgers in een algemeen ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 72-95.
- Smith, Ralph L., *Old Testament Theology, Its History, Method and Message*, Nashville (Tenn.): Broadman and Holman, 1993.
- Sneep, A., 'De geestelijk verzorger in het verpleeghuis, Multidisciplinaire samenwerking', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 507-512.
- Sonnenschein, B., 'Religieuze wegen in de psychiatrische praktijk', in: *In dienst der genezing*, Contactblad van de Protestants Christelijke Artsen Organisatie, 1989 (3), 3-5.
- , 'Christelijk geloof en psychiatrie', in: *In dienst der genezing*, Contactblad van de Protestants Christelijke Artsen Organisatie, 1991 (4), 5v.
- Sorensen, Eric, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Spreeuwenberg, C., 'Samenwerking in de eerste lijn', in: Heitink, G. en Veenhof, J. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, 's-Gravenhage: Meinema 1990, 131-143.
- Stolk, Kees, 'Geestelijke verzorging in een algemeen ziekenhuis, Vanuit het management gezien', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 184-188.
- Stolk, P.J., *De maagd van Schiedam, Een kritische hagiografie*, Amsterdam: Wetenschappelijke uitgeverij, 1980.
- Stollberg, Dietrich, *Therapeutische Seelsorge, Die amerikanische Seelsorgebewegung, Darstellung und Kritik*, München: Kaiser, 1969.
- Strack, Hermann L. en Billerbeck, Paul, *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum Neuen Testament, erster Band), München: C.H. Beck, 1982<sup>8</sup>
- , *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, erläutert aus Talmud und Midrasch* (Kommentar zum Neuen Testament, zweiter Band), München: Oskar Beck, 1924.
- Struys, Thijs, *Ziekte en genezing in het Oude Testament* (diss.), Kampen: Kok, 1968.
- Stuart, Douglas, *Hosea-Jonah* (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1987.
- Stuhlmacher, Peter, 'Das Evangelium von der Versöhnung in Christus, Grundlinien und Grundprobleme einer biblischen Theologie des Neuen Testaments', in: Stuhlmacher, Peter en Claß, Helmut, *Das Evangelium von der Versöhnung in Christus*, Stuttgart: Calwer, 1979.
- , *Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik* (Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch - Ergänzungsreihe, Band 6), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986<sup>2</sup>.

- , *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Band I, Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005<sup>3</sup> (neubearb. und ergänzte Auflage).
- ‘Suffering’, in: Hastings, James (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. XII, Edinburgh: T. & T. Clark, 1921.
- Suurmond, Jean-Jacques, *Het Spel van Woord en Geest, Aanzet tot een charismatische theologie*, Baarn: Ten Have, 1994.
- , *Geestesgaven zijn gewone mensen, Een praktische handleiding*, Baarn: Ten Have, 1995.
- , ‘Charismatisch Pastoraat’, in: *Praktische Theologie* 1992 (1), 3-21.
- Tacke, Helmut, *Mit den Müden zur rechten Zeit zu reden, Beiträge zu einer bibelorientierten Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989.
- , *Glaubenshilfe als Lebenshilfe, Probleme und Chancen heutiger Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1993<sup>3</sup>.
- Taylor, Vincent, *The Gospel according to St. Mark, The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes*, London: Macmillan/New York: St. Martin, 1959<sup>5</sup>.
- Theißen, Gerd, *Urchristliche Wundergeschichten, Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1974.
- Theißen, Gerd en Merz, Annette, *Der historische Jesus, Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Thiel, Winfried, *Könige I 17ff.* (Biblischer Kommentar Altes Testament, IX/2, Lfg.1), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians, A Commentary on the Greek Text* (New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK): Eerdmans / Carlisle: Paternoster, 2000.
- Thomas, John Christopher, *The Devil, Disease and Deliverance, Origins of Illness in New Testament Thought* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series 13), Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Thompson, J.L., *London’s Modern Miracle*, z.p., 1914?
- Thurneysen, Eduard, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag A.-G., 1957<sup>2</sup>.
- Tielle, P., *Charismatisch Pastoraat, Betekenis, functie en het eigene van het ‘Gebedspastoraat’* (doctoraalscriptie), Brussel, 1992.
- Tilburg, W. van, ‘Gezondheid en mensbeschouwing’, in: Heitink, G. en Veenhof, J. (red.), *Heil, heling, gezondheid*, ’s-Gravenhage: Meinema 1990, 26-40.

- Toorn, Karel van der, 'The Theology of Demons in Mesopotamia and Israel, Popular Belief and Scholarly Speculation', in: Lange, Armin, Lichtenberger, Hermann en Römheld, K.F. Diethard (Hrsg.), *Die Dämonen / Demons, Die Dämonologie der israelitisch-judischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt / The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of their Environment*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 61-83.
- Tournier, Paul, *Radicale Therapie* (vert. van *Médecine de la personne*), Baarn : Ten Have, z.j.
- , *The Person Reborn* (vert. van *Technique et Foi*), London: SCM/Heinemann, 1969.
- Touw, Johannes M., 'Doe maar wat Hij u zeggen zal, Omgaan met christelijke profetieën', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 56, de heilige Lucas evangelist 2005, 2-17.
- Townsend, Loren L., 'Ferment and Imagination in Training in Clinical Ministry', in: Ramsay, Nancy J. (ed.), *Pastoral Care and Counseling, Redefining the Paradigms*, Nashville: Abingdon 2004, 109-131.
- Trigt, J.C. van, *Een gezonden gemeente - een gezonde gemeente, Onderzoek naar missionaire werfkracht van de gebedsgenezingsbeweging in de Nederlandse Hervormde en Gereformeerde kerken in Nederland in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw* (doctoraalscriptie), Utrecht: Rijksuniversiteit, 1993.
- Tseng, Wen-Shing, *Handbook of Cultural Psychiatry*, San Diego/London: Academic Press, 2001
- Tuckwell, Gareth 'Christian Resource Centres: The Caring Community', in: *Healing and Wholeness*, 1991 (1), 38-41.
- Tuckwell, Gareth en Flagg, David, *A Question of Healing, The Reflections of a Doctor and a Priest*, London: HarperCollins, 1995.  
Nederlandse vertaling: *Vragen naar genezing, In gesprek met een dokter en een pastor* (uitgave i.s.m. de Nederlandse Lucasorde), Sliedrecht: Merweboek, 2000.
- Uijtenbogaardt, Barbelo C., *Licht op Hypnotherapie*, Utrecht/Antwerpen: Kosmos-Z&K, 2002.
- Uytenbogaardt, Ineke-Regina (red.), *Een levensverhaal als houvast, Verhalen die klinken in de (geloofs)gemeenschap bij versluisende geestkracht / dementie*, Gorinchem: Narratio 2004.
- UK 2003, *The Official Yearbook of the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland* (National Statistics), London: TSO, 2002.
- Uka, Emele M., 'Christ's Healing Ministry: A Challenge to the Church in Africa', in: Lartey, Emmanuel, Nwachuku, Daisy en Kasonga, Wa Kasonga (eds.), *The Church and Healing, Echoes from Africa* (African Pastoral Studies, Vol. 2), Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, 138-153.

- Vandermeersch, Patrick, 'Geestelijke verzorging en andere beroepen', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 121-134.
- Veenhof, Jan, 'Therapie in de kerk, Ervaringen in de dienst der handoplegging', in: Lanser, Alma e.a. (red.), *De kunst van ontfermen, Studies voor Gerben Heitink*, Kampen: Kok, 2003, 239-251.
- , 'Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?', in: *Vrij gereformeerd, Verzamelde artikelen bezorgd door Dirk van Keulen, Kees van der Kooi, Aad van Egmond en Martien Brinkman*, Kampen: Kok, 2005, 228-240.
- Veldhuis, Ruurd, 'Morele autoriteit en geestelijke verzorging', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 135-145.
- Verkuyl, J., *De New Age Beweging, Kernbegrippen, beoordeling, uitdaging*, Kampen: Kok, 1993<sup>4</sup>.
- Vermes, Geza, *Jesus the Jew, A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins, 1973.
- , *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, London: Penguin, 2004 (rev. edition).
- Verschoof, J., 'Pastoraat in de Charismatische Vernieuwing III', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 11, Petrus en Paulus 1983.
- Verspuij, C.M., *De dienst der genezing (en bevrijding), Met name de opvatting hierover van dr. K.J. Kraan* (doctoraalscriptie), Diemen 1981.
- Verspuij, C.M. en Verspuij-Visser, J.H.M., *Wat is 'innerlijke genezing'?* (Charismatische informatie Nr. 4), Stichting Vuur, 1994
- Versteeg, J.P., *Christus en de Geest, Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus* (diss.), Kampen: Kok, 1980<sup>2</sup>.
- Versteeg, P., *Bezet gebied, De demonologie van charismatische groepen in Nederland* (Charismatische Studies 1), Leidschendam: Stichting Vuur, 1995.
- Vos, J.S., 'Vragen rondom de plaatsvervangende zoendood van Jezus in het Nieuwe Testament', in: *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift* 93, 1993, 210-231.
- , *De betekenis van de dood van Jezus, Tussen seculiere exegese en christelijke dogmatiek*, Zoetermeer: Meinema, 2005.
- Vragen rondom de gebedsgenezing, Rapport samengesteld door de Hervormde Raad voor Kerk en Ziekenzorg en aanvaard door de Generale Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk in haar vergadering van 9 Februari 1959*, 's Gravenhage: Lectoriebureau der Ned. Hervormde Kerk.
- Vries, Berend de, 'Niet alles is demonisch...!', in: *Actueel*, 2004 (4), 10-11.
- Vries, H.U. de, 'Instituutspastoraat: een andere manier van werken', in: *Bulletin voor Charismatische Theologie* 38, Haggai 1996, 2-13.
- , '“Strek uw hand uit”, Over de 'ideale kerk' en hoe de dienst der genezing daarin kan functioneren', in: *Eredienstvaardig, Tijdschrift voor liturgie en kerkmuziek* 5 (jg. 19), oktober 2003, 184-187.



- Vriezen, Th. C., *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen: Veenman, 1977<sup>5</sup>.
- Waard, A. de, 'Tussen overtuigd ziekzijn en overtuigend genezen', in: *In dienst der genezing*, Contactblad van de Protestants Christelijke Artsen Organisatie, 1991 (4), 6-11.
- Walsh, Jerome T., *I Kings* (Berit Olam), Collegeville (Minnesota): Glazier/Liturgical, 1996.
- Warrington, Keith, *Jesus The Healer, Paradigm or Unique Phenomenon*, Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2000.
- Waterfield, Evelyn, *My Sister Dorothy Kerin*, London: Mowbray, 1964.
- Weiser, A., 'pisteuo': 'The Old Testament Concept', in: Friedrich, Gerhard (ed.) en Bromiley, Geoffrey W. (ed. and transl.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. VI, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1975<sup>5</sup>, 182-1996.
- Wel, Dick van der, en Pieper, Jos, 'De geestelijke verzorger aan de zijlijn? De integratie van de geestelijk verzorger in het algemeen ziekenhuis', in: *Praktische Theologie* 2000 (4), 44-59
- Wengst, Klaus, *Das Johannesevangelium* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 1. Teilband, Stuttgart/Berlin/Köln: Kohlhammer, 2000.
- Wenham, Gordon J., *Genesis 1-15*, Volume I (Word Biblical Commentary), Waco (Texas): Word, 1987.
- , *The Book of Leviticus* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1988<sup>2</sup>.
- , *Numbers, An Introduction and Commentary*, (Tyndale Old Testament Commentaries), Leicester/Downers's Grove (Ill.): Inter-Varsity, 1993<sup>5</sup>.
- Wentsel, B., *De Openbaring, het Verbond en de Apriori's*, Dogmatiek deel 2, Kampen: Kok 1982
- , *God en mens verzoend, Godsleer, mensleer en zondeleer*, Dogmatiek deel 3a, Kampen: Kok, 1987.
- Werf, Tjip van der, 'Geestelijke verzorging in een algemeen ziekenhuis, Medisch gezien, in een academisch ziekenhuis', in: Rebel, Jac. J. (eindred.), *Wel bezorgd, Geestelijke verzorging en gezondheidszorg*, Kampen: Kok, 1998, 151-160.
- Wersch, S. van, *De gnostisch-occulte vloedgolf, Van Simon de Toveraar tot New Age, Een kritische beoordeling*, Kampen: Kok, 1990.
- White, Anne S., *Healing Adventure*, Chichester: Sovereign World, 1989 (rev. ed.).
- Wiesendanger, Harald (Hrsg.), *Geistiges Heilen in der ärztlichen Praxis, Damit die Humanmedizin humaner wird*, Schönbrunn: Lea Verlag, 2005 (5. erw. Aufl.).
- , (Hrsg.), *Wie Jesus heilen, Geistiges Heilen: ein Akt christlicher Nächstenliebe*, Schönbrunn: Lea Verlag, 2005 (3. erw. Aufl.).

- Wilcock, Penelope, *Spiritual Care of Dying and Bereaved People*, London: SPCK, 1996.
- Wilkinson, John, *Health and Healing, Studies in New Testament Principles and Practice*, Edinburgh: Handsel, 1980.
- , *The Bible and Healing, A Medical and Theological Commentary*, Edinburgh: Handsel / Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Williamson, P.R., 'Covenant', in: Alexander, Desmond T. and Baker, David W. (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, Downers Grove (Ill.) / Leicester: InterVarsity, 2003, 139-155.
- Wilson, Michael, *The Church is Healing*, London: SCM, 1967.
- , *Health is for People*, London: Darton, Longman & Todd, 1976<sup>2</sup>.
- Wimber, John, *Power Evangelism, Signs and Wonders Today*, London/Sydney/Auckland/Toronto: Hodder & Stoughton, 1985.
- Wimmers, H.M., 'De vrijplaats', in: Doolaard, J.J.A. (eindred.), *Handboek geestelijke verzorging in zorginstellingen*, Kampen: Kok, 1996, 168-176.
- Wink, Walter, *Naming the Powers, The Language of Power in the New Testament*, Philadelphia: Fortress, 1984.
- , *Unmasking the Powers, The Invisible Forces That Determine Human Existence*, Philadelphia: Fortress, 1986.
- , *Engaging the Powers, Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis: Fortress, 1992.
- Wiseman, Donald J., *1 and 2 Kings, An Introduction and Commentary*, Leicester: Inter-Varsity 1993.
- Witherington, Ben, III, *The Acts of the Apostles, A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids (Mich.), Cambridge (UK): Eerdmans / Carlisle: Paternoster 1998.
- , *The Gospel of Mark, A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids (Mich.)/Cambridge (UK): Eerdmans, 2001.
- Wolff, Christian, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1996.
- Woudenberg, R. van, 'Theorie van het kennen', in: Woudenberg, R. van (red.), *Kennis en werkelijkheid, Tweede inleiding tot een christelijke filosofie* (Verantwoording Nr.11), Amsterdam: Buijten & Schipperheijn / Kampen: Kok, 1996, 21-85.
- Wright, Frank, *The Pastoral Nature of Healing*, London: SCM 1985.
- Wright, Nigel. G., *A Theology of the Dark Side, Putting the Power of Evil in its Place*, Carlisle/Waynesboro: Paternoster, 2003.
- Wright, Nigel en Smith, Sheila, 'Suffering', in: Lucas, Ernest (ed.), *Christian Healing, What Can We Believe? Doctors and Theologians Reach a Unique Consensus*, London: Lynx/SPCK, 1997, 109-139.
- Wright, N.T., *The Epistles of Paul to the Colossians and to Philemon, An Introduction and Commentary* (Tyndale New Testament Commentaries), Leicester: Inter-Varsity / Grand Rapids (Mich.): Eerdmans, 1997<sup>2</sup>.

- , *The New Testament and the People of God*, London: SPCK, 1997<sup>4</sup>.
- , *Scripture and the Authority of God*, London: SPCK, 2005.
  
- Zijlstra, Jan, *Ontmoetingen met Jezus de Genezer, Principes in de wonderen van genezing die Jezus deed*, Leiderdorp: De Levensstroom, 2001<sup>2</sup>.
- , *50 Hindernissen op de weg naar genezing*, Leiderdorp: De Levensstroom, 2002<sup>2</sup>.
- , 'De wonderbaarlijke genezing van Lucrèse Vanlijsebetten', in: *De Levensstroom, magazine met het getuigenis van de kracht Gods*, juni 2003.
- Zijlstra, W., *Op zoek naar een nieuwe horizon, Handboek voor klinische pastorale vorming*, Nijkerk: Callenbach, 1989.
- Zündel, Friedrich, *Johann Christoph Blumhardt in zijn leven en werken*, vert. door C.S. Adama van Scheltema, Nijmegen: Milborn, z.j.
- Zwiep, A.W., *The Ascension of the Messiah in Lukan Christology* (gerev. diss.) (Supplements to Novum Testamentum, Vol. LXXXVII), Leiden/New York/Köln: Brill, 1997.
- , *Judas and the Choice of Matthias, A Study on Context and Concern of Acts 1:15-26* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 187), Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

### *Curriculum vitae*

Harmen Uco de Vries werd op 19 mei 1958 geboren te Enkhuizen. Hij deed in 1982 zijn doctoraalexamen aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Hij werkte als pastoraal werker in de Vrije Evangelische Gemeente te Gorinchem en werd bevestigd tot predikant in verpleeghuis 'Maria-oord' te Vinkeveen, waar hij als geestelijk verzorger tevens verbonden was aan verzorgingshuis 'Vinkenoord'. Vervolgens werkte hij als gemeentepredikant in de Gereformeerde Kerk van Raalte en tevens als geestelijk verzorger in psychiatrisch ziekenhuis 'Sint Franciscushof' aldaar. Sinds 1996 is hij als gemeentepredikant verbonden aan de Gereformeerde Kerk (thans Protestantse Gemeente) van Amsterdam.